



**University of
Zurich^{UZH}**

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1973

Jesus der Prophet

Schnider, Franz

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-138512>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Schnider, Franz (1973). Jesus der Prophet. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

FRANZ SCHNIDER: JESUS DER PROPHET

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Institutes der Universität
Freiburg Schweiz
herausgegeben von
Othmar Keel und Bernard Trémel

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 2

FRANZ SCHNIDER

JESUS DER PROPHET

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG / SCHWEIZ
VANDENHÆCK & RUPRECHT GÖTTINGEN

1973

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz

© 1973 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3 7278 0102 6

Digitalisat erstellt durch Flurin Baumgartner,
Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	9
 I EINLEITENDE FRAGEN	 11
1. Skizze der Forschung	11
2. Methodologische Überlegungen	20
3. Propheten in der Umwelt des NT	26
3.1 In der Apokalyptik	26
3.2 In Qumran	30
3.3 Bei den Rabbinen	33
3.4 Bei den Samaritanern	35
3.5 Hellenistische Propheten	36
 II PROPHETEN IM NT	 39
1. Johannes der Täufer	39
1.1 Der Täufer in den Evangelien	39
1.2 Die Bedeutung des Täufers und sein Einfluß auf die Vorstellung vom Propheten Jesus	50
2. Die urchristlichen Propheten	55
2.1 In den paulinischen Gemeinden	55
2.2 In Palästina und Syrien	57
2.3 Die Propheten in der Offenbarung	61
2.4 Der Rückblick auf die Propheten im Epheserbrief	62
2.5 Falschpropheten	63
2.6 Die urchristlichen Propheten und die Vorstellung vom Propheten Jesus	67

III PROPHETISCHE GATTUNG UND PROPHETISCHER JESUS	69
1. Die Problemstellung	69
2. Die Gattung Prophezeiung	71
3. Die prophetische Redeweise Jesu	74
4. Berichte über prophetische Zeichen- handlungen im AT	79
5. Die prophetische Verhaltensweise Jesu	81
IV JESUS: PROPHET BEI DEN SYNOPTIKERN	89
1. Jesus als "Prophet"	89
1.1 Jesus "der Prophet wie Mose"	89
1.2 "Der Prophet Jesus von Nazaret in Galiläa"	102
1.3 Jesus: "Prophet mächtig in Tat und Wort"	108
2. Das Motiv vom gewaltsamen Propheten- schicksal in Israel und seine Anwen- dung auf Jesus	130
2.1 Der at.-jüdische Hintergrund	130
2.2 Das Motiv in der Logienquelle	133
2.3 Das Motiv bei Markus	147
2.4 Das Motiv bei Mattäus	158
2.5 Das Motiv bei Lukas	163
2.6 Das Motiv in den übrigen Schriften des NT	172
3. Jesus im Vergleich mit den at. Propheten	173
3.1 Lk 11,31 f / Mt 12,41 f	174
3.2 Lk 10,23 f / Mt 13,16 f	176
3.3 Lk 16,16 / Mt 11,12 f	179
4. Jesus und die Hoffnung auf die in der Endzeit wiederkehrenden Propheten	181
4.1 Mk 6,14-16 par	182
4.2 Mk 8,27-30 par	183

	7
5. Die Geistbegabung Jesu	187
V JESUS: PROPHET IM JOHANNESSEVANGELIUM	191
1. Die Analyse der Texte	191
1.1 Joh 4,19	191
1.2 Joh 9,17	200
1.3 Joh 1,21.25	206
1.4 Joh 6,14	207
1.5 Joh 7,40.52	214
1.6 Joh 8,52 f	221
2. Die Herkunft der Vorstellung "des Propheten" im Johannesevangelium	223
3. Jesus als Prophet in der johanneischen Christologie	227
VI DER CHRISTOLOGISCHE KONTEXT DER NT. PROPHE- TENCHRISTOLOGIE	231
VII DIE PROPHETENCHRISTOLOGIE DER JUDENCHRIST- LICHEN QUELLEN DER PSEUDOKLEMENTINEN	241
1. Das Quellenproblem	241
2. Jesus der Prophet	243
3. Gründe für die ausgeprägte Propheten- christologie	248
VIII DIE PROPHETENCHRISTOLOGIE UND DER ANSPRUCH JESU	257
STELLENREGISTER	261
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	267
LITERATURVERZEICHNIS	269

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im WS 1972/73 von der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades angenommen. Für die Veröffentlichung wurde sie leicht gekürzt und überarbeitet.

Der Verfasser bedankt sich in besonderer Weise bei Professor Dr. Franz Mußner, der die Arbeit betreut hat. Ein weiterer Dank gilt Professor Dr. Heinrich Groß für das Korreferat und den Herausgebern der "Orbis Biblicus et Orientalis" für die Aufnahme der Arbeit in ihre Reihe.

Regensburg, den 1. Juni 1973

I

EINLEITENDE FRAGEN1. Skizze der Forschung

In den Evangelien wird Jesus von Nazaret als Prophet oder als "der Prophet" bezeichnet. Wie wird nun die Person Jesu mit dieser Bezeichnung gedeutet? Mit Recht wird heute darauf hingewiesen, daß zur Erschließung der Bedeutung Jesu nicht einfachhin die Würdebezeichnungen und Titel Jesu aufgereiht werden dürfen, sondern daß die mit den Titeln und Würdenamen bezeichneten dynamisch-funktionalen Heilsvorstellungen herauszuarbeiten sind¹.

Dieser Forderung kamen in einem gewissen Sinn schon die theologischen Überlegungen der Väter und der kirchlichen Tradition entgegen. Die Väter heben das enge Verhältnis Christi zu den at. Propheten und die heilsgeschichtliche Bedeutung Christi als Prophet hervor². Sie benützen auch das Wort $\chi\rho\omega\tau\acute{o}\varsigma$, um die dreifache Aufgabe Christi als König, Priester und Prophet darzustellen³. Die Theologen

1 Vielhauer, Weg 141-198; Balz, Probleme 115-127; Hahn, Methodenprobleme 9-12; Ernst, Anfänge 114-124; Thüsing, Zugangswege 248.

2 Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ 210-215; Schmaus, Ämter 457-459; Alfaro, Heilsfunktionen 679 f.

3 Als erster kennt Justin die Ämter-Trilogie (Dial. 86,2). Eine vorchristliche, auf Mose bezogene Ämter-Trilogie findet sich bei Philo; vgl. Volz, Eschatologie 192.

des Mittelalters¹ behandeln die Ämter-Trilogie Christi nicht systematisch, sprechen aber doch in verschiedenen Zusammenhängen von den Ämtern Christi. Seit dem 17. Jh. kennt die prot. Theologie vor allem durch den Einfluß Calvins die Dreiämterlehre. Gegen Ende des 18. Jh. gelangte die Lehre auch in der kath. Theologie zu größerer Bedeutung und fand schließlich Eingang in die Dokumente des zweiten Vaticanums. In der dogmatischen Konstitution "De Ecclesia" heißt es: "Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden ... die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben" (4,31). Christus selbst wird ausdrücklich als Prophet bezeichnet: "Christus, der große Prophet, der durch das Zeugnis seines Lebens und in Kraft seines Wortes die Herrschaft des Vaters ausgerufen hat, erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien" (4,35).

Die theologischen Reflexionen der Väter und der kirchlichen Tradition übernehmen also nicht nur den in der Schrift bezeugten Titel für Jesus, sondern sie versuchen dessen Bedeutung in seinem Bezug auf das Heil der Menschen zu sehen. Das erreichen sie, indem sie das Prophetentum Jesu als Teilaspekt der gesamten soteriologischen Funktion Christi darstellen. Unter den Ämtern Christi beinhaltet sein prophetisches Amt "den Mittler des Wortes und der Botschaft"².

¹ Zum folgenden: Schmaus, Ämter 458; Alfaro, Heilsfunktionen 680 f.

² Alfaro, Heilsfunktionen 679.

Auch die moderne historisch-kritische Exegese begnügte sich nicht mit der Feststellung, daß Jesus im NT der Titel "der Prophet" zugeschrieben wird. Auch sie stellte sich die Frage nach seiner funktionalen Bedeutung. Zur Beantwortung der Frage boten sich ihr neue Wege. Ihre historisch-kritische Methode ermöglichte es, das in den Evangelien gezeichnete Auftreten Jesu mit dem Auftreten und der Rolle geschichtlicher und zeitgenössischer Prophetengestalten zu vergleichen.

E. Fascher¹ bespricht in seinem umfassenden Überblick über jene Stellen in der griechischen, jüdischen und hellenistischen Literatur, in denen der Begriff προφήτης vorkommt, auch den nt. Sprachgebrauch des Wortes in Bezug auf Jesus. Er macht die Beobachtung, daß in der synoptischen Tradition der Begriff προφήτης für Jesus vor allem als ein ἄνθρωπος σοφὸς καὶ δυνατός verstanden wird. Jesus wird damit in Verbindung zu den at. Prophetengestalten, vor allem zu Elija, gesehen. Das Volk hat aber Jesus als Propheten im Sinne eines politischen Messias rein diesseitiger Art verstanden. Auch Jesus selbst hat sich in die Reihe der Propheten gestellt und für sein Prophetenschicksal in Jerusalem in Lk 13,33 einen Schluß aus geschichtlicher Erfahrung gezogen. Innerhalb der griechischen Abfassung der synoptischen Berichte ist aber mit einer zusätzlichen Begriffsverschiebung zum hellenistischen Prophetentyp hin zu rechnen. Auch in der johanneischen Tradition ist ein von den at. Propheten verschiedener und nicht national-messianisch verstandener, sondern zur Reihe der

1 Zum folgenden: Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ 176-182.

hellenistischen Prophetentypen gehörender Prophetenbegriff auf Jesus angewandt.

Die Beobachtungen von E. Fascher wurden später in ausführlichen Untersuchungen zum Prophetentum Jesu ergänzt. Zuerst ist die Arbeit von C.H. Dodd¹ zu nennen. Er geht von der bekannten Tatsache aus, daß Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien vom Volk als Prophet betrachtet wurde und fragt sich dann, welche Züge des Auftretens Jesu dazu geführt haben, daß die Menschen Jesus in die Reihe der Propheten einordneten. Eine Zusammenstellung von besonderen Merkmalen des Lehrens und Wirkens Jesu, die mit gewissen Zügen im Auftreten der at. Propheten verwandt sind, wovon als wichtigste zu nennen sind: der poetische Charakter der Rede, die Visionen, die Vorhersagen, die symbolischen Handlungen, bestimmte Inhalte der Lehre und das Berufungs- und Sendungsverständnis, erklären, warum das Volk in Jesus einen Propheten sah. Gleichzeitig macht C.H. Dodd aber auch darauf aufmerksam, er habe sich beim Vergleich Jesu mit den at. Propheten "immer wieder genötigt gesehen, von der Kategorie des Prophetischen zu der des Mehr-als-Prophetischen fortzuschreiten"². Das Entscheidende dieser Überbietung sieht er in der eschatologischen Erfüllung der Prophetie in Jesus.

Ähnliche Zusammenstellungen von at.-prophetischen Merkmalen und die gleiche Fragestellung wie C.H. Dodd bieten auch die Arbeiten von H.J. Cadbury, P.E. Davies, A.J.B. Higgins, C.K. Barrett, J. Danié-

1 Zum folgenden: Dodd, Jesus 74-86.

2 Dodd, Jesus 85.

lou, F. Gils, H. Mc Keating und J. F. O'Grady¹. Sie werden deshalb hier nicht eigens besprochen. Besonders zu erwähnen ist hingegen die größere Untersuchung von R. Meyer². Auch er geht von der Tatsache aus, daß Jesus in den Evangelien als Prophet betrachtet und gekennzeichnet wird. Dabei stellt er fest, daß das prophetische Jesusbild der Synoptiker verschiedene Ausprägungen hat: Jesus als Prophet, der messianische Prophet, der Prophet Elija und der wiedererstandene Täufer. Den größten Raum seiner Untersuchung nimmt der Vergleich von Jesu Lehren und Wirken mit den Sehern, Propheten und charismatischen Führergestalten der hellenistischen und römischen Zeit ein. Diese mannigfachen Erscheinungsformen der zeitgenössischen Propheten zeigen, warum das Jesusbild einen uneinheitlichen Charakter besitzt. Nach der Darlegung der Züge am prophetischen Jesusbild, die ihn in eine Reihe mit dem zeitgenössischen Prophetentum stellen, geht er auch der Frage nach, was Jesus über seine Zeitgenossen hinaushebt. Er nennt vier Punkte, die Jesus von seinen prophetischen Zeitgenossen unterscheiden: Sein ausgeprägtes Sendungsbewußtsein, das Nachlassen seiner Hoffnung auf ein baldiges Kommen der Endzeit, seine Stellung zum Judentum und seine Sicht der Gottesherrschaft als eine organisch wachsende religiös-sittliche Gemeinschaft. Die Eigenart Jesu zeigt aber auch, daß Jesu Sendungsbewußtsein jenes der zum Vergleich herangezogenen Prophetengestalten übersteigt, und daß somit "das prophetische Jesusbild, wie es die Synoptiker über-

¹ Cadbury, Jesus; Davies, Jesus; Higgins, Jesus; Barrett, Spirit 94-99; Daniélou, Christ; Gils, Jésus; Mc Keating, Prophet; O'Grady, Jesus.

² Zum folgenden: Meyer, Prophet.

liefern, weder in seiner Gesamtheit noch in seinen einzelnen Teilen genügt, um Jesu Person und Werk völlig gerecht zu werden"¹.

Neben den bisher erwähnten Arbeiten, die in einer möglichst umfassenden Zusammenstellung die Merkmale des prophetischen Jesusbildes der Evangelien herausgearbeitet und mit geschichtlichen und zeitgenössischen Prophetentypen verglichen haben, beschränkten sich andere auf einen einzelnen bestimmten prophetischen Zug Jesu.

G. Stählin² untersucht die Gleichnishandlungen Jesu. Er weist darauf hin, daß Jesus mit seinen Gleichnishandlungen an die Tradition der at. Propheten anknüpfte. Daraus ergeben sich die Gemeinsamkeiten zu den prophetischen Gleichnishandlungen. Sie wollen dem sinnhaften Wesen des Menschen entgegenkommen, den Menschen in seiner gesamten Existenz ins Geschehen der Gleichnishandlung hineinziehen und sie stehen unter der unwiderstehlichen Notwendigkeit Gottes. Das Entscheidende sind aber für G. Stählin nicht die Gemeinsamkeiten, sondern der Unterschied: Die Gleichnishandlung Jesu "steht im Dienste der Verkündigung von den erfüllten ἔσχατα"³. Deshalb ist es für ihn richtiger, diese Handlungen Jesu "kerygmatische Handlungen" zu nennen.

M. Hengel⁴ untersucht Jesu Ruf in die Nachfolge. Die Analyse des Logions "Laßt die Toten

1 Meyer, Prophet 131.

2 Zum folgenden: Stählin, Gleichnishandlungen.

3 Stählin, Gleichnishandlungen 20.

4 Zum folgenden: Hengel, Nachfolge.

ihre Toten begraben" (Mt 8,21 f par) zeigt ihm die Unzulänglichkeit des rabbinischen Lehrer-Schüler-Verhältnisses als Vergleich für Jesu Ruf in die Nachfolge. Deshalb vergleicht er ihn mit dem Anspruch auf Nachfolge geschichtlicher und zeitgenössischer charismatisch-prophetischer Führer: Die Berufung Elischas durch Elija, das "Nachfolgen" im heiligen Krieg, die apokalyptischen Propheten und zelotischen Volksführer des 1. Jh. n. Chr., die "Charismatiker" und "Nachfolger" in der hellenistischen Welt, "Berufung" zur Philosophie (im Griechentum) bzw. zur Tora bei den Rabbinen und die Johannesjüngerschaft. Die weitestgehenden Parallelen zu Jesu Ruf in die Nachfolge lassen sich bei den apokalyptisch-zelotischen Propheten finden. Aber auch ihr Anspruch der Nachfolge bleibt weit zurück hinter der charismatisch-eschatologischen Eigenart des Rufes Jesu in die Nachfolge. Der Unterschied und damit die Eigenart Jesu liegt vor allem darin, daß Jesus sich nicht selbst an die Spitze einer begeisterten Volksmenge stellt, sondern immer nur ausgewählte Einzelne in seine Nachfolge ruft zum Dienst an der Sache des nahen Gottesreiches.

Neben der Frage nach dem prophetischen Auftreten Jesu und seiner Vergleichbarkeit mit geschichtlichen und zeitgenössischen Prophetengestalten steht die Frage, ob die Urkirche den nachösterlichen Jesus als den endzeitlichen Propheten verstanden hat. Mit

dieser Fragestellung haben sich vor allem¹ O. Cullmann und F. Hahn² im Rahmen ihrer Untersuchungen zur nt. Christologie befaßt³. Ihre Ausführungen zeigen, daß sich im NT "noch Eigentümlichkeiten dieser altertümlichen Christologie erkennen"⁴ lassen. Die frühjüdische Vorstellung des eschatologischen Propheten wurde Apg 3,22 in der Form der Verheißung von Dtn 18,15 auf den Messias Jesus angewandt. Auch Apg 7,37 und Mk 9,7 par wird auf Grund von Dtn 18,15 Jesus das endzeitliche Prophetenamt zugeschrieben. Nach F. Hahn

-
- 1 Zu nennen sind auch: Meyer, Prophet 18-31; Riesenfeld, Jesus; Friedrich, προφήτης 847-849; Schnackenburg, Erwartung 622-639; Teeple, Prophet 74 f; Young, Jesus; Taylor, Names 16 f; Knox, Prophet; Schelkle, Jesus 59; Panagopoulou, Προφήτης. Die Frage, inwiefern im Hintergrund der andern christologischen Hoheitstitel die Vorstellung vom endzeitlichen Propheten steht, untersuchte Berger, Hintergrund 391-425.
 - 2 Cullmann, Christologie 11-49; Hahn, Hoheitstitel 351-404.
 - 3 Zur Diskussion über den geeigneten Ansatzpunkt einer Gesamt- oder Teildarstellung der nt. Christologie an den Hoheitstiteln vgl. Hahn, Methodenprobleme 9-12, der mit Recht bemerkt, daß die Untersuchung der einzelnen Titel einen enormen heuristischen Wert besitzt und ein wichtiges Mittel zum Aufspüren alter christologischer Anschauungen ist.
 - 4 Hahn, Hoheitstitel 350.

zeigen auch Lk 24,19 und Lk 7,16 die Anwendung der eschatologischen Prophetenvorstellung in Verbindung mit der Messiasvorstellung auf Jesus¹. Auch das Johannesevangelium wendet die Anschauung vom endzeitlichen Propheten auf Jesus an (Joh 6,14; 7,40). Auch hier müssen wir "mit einer sehr alten christologischen Tradition der Urgemeinde rechnen"².

Auf die Frage nach dem Entstehungsgrund dieser christologischen Tradition wurde ebenfalls versucht, eine Antwort zu geben. So meint F. Hahn: "Zum andern ist die Verwendung jener spätjüdischen Konzeption aber auch dann nicht überraschend, wenn man sich klar macht, daß sie unter allen vorgeprägten Anschauungen von einer Heilsgestalt noch am ehesten auf Jesu irdisches Wirken paßte und ohne allzu große Umformung übernommen werden konnte. Die Menschensohnavorstellung war mit dem apokalyptischen Endgeschehen verbunden, die Messiasvorstellung setzte die Übernahme einer wirklichen Königsherrschaft voraus, und die hohepriesterliche Messianologie lag völlig fern, da priesterliche Züge dem irdischen Jesus fremd waren. Die Anrede mit 'Rabbi' und 'Herr' war ursprünglich weder Würdebezeichnung noch mit irgendeiner Heilsvorstellung verknüpft"³. H. Riesenfeld denkt, daß dieser Traditionsbildung auch die theologische Intention zu Grunde liegt, "die messianische Wirksamkeit Jesu mit der heilsgeschichtlichen Bedeutung der at. Propheten auf eine Linie zu bringen und in jener die Vollendung des gottgewollten prophetischen Wirkens in Israel zu sehen. Während

¹ Hahn, Hoheitstitel 387-389; 392.

² Hahn, Hoheitstitel 397; vgl. Cullmann, Christologie 37.

³ Hahn, Hoheitstitel 382.

die Propheten, ein jeder in seiner begrenzten Situation, im Dienste des göttlichen Heilswillens gestanden hatten und Vermittler des Wortes und der Kraft Gottes gewesen waren, so kommt mit Jesus, unter Sprengung aller Grenzen und Begrenztheit, die Fülle der Zeit und die Fülle des göttlichen Lebens"¹. Auch die Überlieferung von Jesu vollmächtigem Lehren und Wirken und von seinem gewaltsamen Tod haben den christologischen Ansatz des eschatologischen Propheten Jesu begünstigt².

Die Frage, ob Jesus sich selbst als eschatologischer Prophet verstanden hat, wird von H. Riesenfeld bejaht und der Umstand, daß kein einziges Logion überliefert ist, worin sich Jesus als der eschatologische Prophet bezeichnet, damit erklärt, daß Jesus trotz seines eschatologischen Anspruches messianisch-endzeitliche Titel wegen der Gefahr ihrer Mißverständlichkeit äußerst zurückhaltend verwendete³. O. Cullmann dagegen verneint die Frage, da für Jesus Johannes der Täufer der endzeitliche Prophet gewesen sei⁴.

2. Methodologische Überlegungen

Der kurze Überblick über die bisherigen Arbeiten zur Frage nach dem Prophetentum Jesu zeigte zwei

¹ Riesenfeld, Jesus 146.

² Meyer, Prophet 120; Hahn, Hoheitstitel 382.

³ Riesenfeld, Jesus 140.

⁴ Cullmann, Christologie 35 f.

Schwerpunkte der Forschung: Sie verglich erstens das Auftreten des historischen Jesus mit geschichtlichen und zeitgenössischen Prophetentypen, um Jesu besonderes prophetisches Profil herausarbeiten zu können und sie versuchte zweitens, die nt. Darstellung des eschatologischen Propheten Jesus als christologischen Verstehensansatz zu erfassen.

Die erste Fragestellung will ergründen, wie sich Jesu Auftreten zu verschiedenen geschichtlichen und zeitgenössischen Prophetengestalten verhält. Die Gemeinsamkeiten machen verständlich, warum Jesus vom Volk als Prophet betrachtet werden konnte. Die Unterschiede zeigen die Eigenart Jesu auf. Der Charismatiker Jesus übersteigt in seinem Selbstverständnis und in seinem Anspruch den Rahmen der geschichtlichen und zeitgenössischen Propheten.

Dieser vergleichenden Methode sind aber Grenzen gesetzt. Denn die zu vergleichenden prophetischen Erscheinungen entfallen z.T. auf zeitlich weit auseinanderliegende Zeitepochen und sind oft von einem grundlegend verschiedenen Typus. Wenn es um die Herausarbeitung einer letztlich analogielosen Eigenart Jesu geht, spielt die breite Verschiedenartigkeit des religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials eine untergeordnete Rolle, da das Charisma Jesu "die Möglichkeiten einer religionsphänomenologischen Einordnung" durchbricht¹. Wenn hingegen der Akzent auf die Gemeinsamkeit Jesu zu den verschiedenen prophetischen Erscheinungen gesetzt wird, um die Frage, warum das Volk Jesus als Propheten betrachten konnte, beantworten zu können, wird man sich der Tragweite

¹ Hengel, Nachfolge 97 f.

der vergleichenden Methode bewußt sein müssen. Der Vergleich hat dann von einer zeitlich und räumlich genau fixierten prophetischen Erscheinungsform auszugehen. Je mehr verschiedene prophetische Erscheinungsformen für den Vergleich herangezogen werden, desto allgemeiner und bedeutungsschwächer wird der Begriff des Propheten¹. Bei einem so weit gefaßten Vergleich ist Jesus, der Prophet, nur mehr ein allgemeiner religiöser Gottesmann. Dennoch ist ein solcher Vergleich nicht ohne Wert. Denn er vermag den Verstehenshorizont für Jesu Auftreten aufzufächern.

In der zweiten Fragestellung kam die Forschung zum Ergebnis, daß die nt..Darstellung Jesu als "des Propheten" zu den ältesten urkirchlichen Christologien zu zählen ist, dessen Ursprung im palästinensischen Judenchristentum zu suchen ist. Auch dazu gibt es neue Fragen. Wie steht es mit der ursprünglichen Eigenständigkeit einer solchen urkirchlichen Prophetenchristologie? Denn es ist zu beachten, daß wir diese Prophetenchristologie nur im Kontext der gesamten christologischen Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte vor uns haben. Aber gerade daraus ergibt sich die Folgerung, die Bedeutung der Prophetenchristologie in diesem gesamtchristologischen Kontext zu sehen.

Die bisherigen Arbeiten bedürfen deshalb vor allem der Ergänzung durch eine Untersuchung mit einer betont redaktionsgeschichtlichen Fragestellung, die vorher nur ganz am Rande gestellt wurde. Man begnügte sich mit der Feststellung, daß die sehr alte

¹ Hahn, Hoheitstitel 381.

Prophetenchristologie im NT eine untergeordnete Rolle einnimmt, da sie von späteren christologischen Aussagen überdeckt wurde¹ oder man hat sich die Sicht für die redaktionsgeschichtliche Fragestellung verbaut, indem man einseitig betonte, daß die Darstellung Jesu als "des Propheten" im NT nur als Volksmeinung angeführt sei². Es ist aber zu beachten, daß die Evangelisten als Redaktoren des Überlieferungsgutes die tradierte Prophetenchristologie nicht einfachhin überdecken, sondern sie bewußt übernehmen und auch ausgestalten. Zur Beurteilung der nt. Prophetenchristologie ist es deshalb wichtig, herauszuarbeiten, wie die Evangelisten die Prophetenchristologie in ihre christologische Gesamtkonzeption einbauten. Es gilt nicht nur nach der ursprünglichen Bedeutung der alten tradierten Prophetenchristologie zu fragen, sondern in erster Linie darnach, welche Bedeutung die Evangelisten der Prophetenchristologie im Kontext bewußt zumessen. Es ist also der bestimmte Funktionswert der Prophetenchristologie im christologischen Syntagma zu erhellen: Welche Aussagefunktion hat die Prophetenchristologie im christologischen Verständnis der Evangelisten? Die semasiologischen Implikationen, die sich aus dem Kontextproblem ergeben, sind also stets im Auge zu behalten³.

Die synchrone Betrachtungsweise bedarf aber auch der zusätzlichen diachronen Betrachtungsweise. Denn

1 Hahn, Hoheitstitel 351; 404.

2 Cullmann, Christologie 35 f.

3 Barr, Bibelexegese 207-261; Hill, Words; van Nuland, Sémantique 140-153; Friedrich, Semasiologie 801-816; Ders., Problem 41-57; Güttgemanns, Fragen; Richter, Exegese 12; Steck-Barth, Exegese 104-108.

es können Bedeutungsinhalte, die in einer diachronen Analyse besser ersichtlich werden, auch im neuen Kontext unverlierbar in der Aussage durchgehalten werden oder aber sie können als Folie betrachtet, die syntagmatische Bedeutung besser zur Geltung bringen. In beiden Fällen wird deshalb die diachrone Analyse eine Hilfe für das Verständnis des uns vorliegenden nt. Textes sein.

Die diachrone Betrachtungsweise wird deshalb für die Analyse der Texte stets neben der synchronen stehen müssen. Die Notwendigkeit der diachronen Betrachtungsweise hat aber auch zur Folge, daß vor der eigentlichen Analyse jener Texte, die vom Prophetentum Jesu sprechen, noch weitere Fragen behandelt werden müssen.

Da die Evangelisten, die urkirchlichen Gemeinden und Jesus in ihren theologischen Vorstellungen auch von ihrer Umwelt beeinflußt sind, ist zuerst in einem kurzen Abschnitt zu fragen, welche religionsgeschichtlichen Analogien in der frühjüdisch-zeitgenössischen Literatur zu finden sind (I, 3). Da im NT selbst außer Jesus auch Johannes der Täufer und besondere Gruppen von urkirchlichen Gemeindemitgliedern Propheten genannt werden, ist die Frage zu erörtern, ob zwischen diesen Propheten und der Vorstellung vom Propheten Jesus ein Zusammenhang besteht (Kapitel II). Da in der Forschung von prophetischen Gattungen gesprochen wird, ist ebenfalls die Frage zu prüfen, inwiefern man von den prophetischen Gattungen, in denen z.T. Jesu Rede- und Verhaltensweise dargestellt wird, auf einen prophe-

tischen Jesus schließen kann (Kapitel III).

Nach diesen Fragen kann dann mit der Analyse jener Texte begonnen werden, die vom Prophetentum Jesu handeln. Die meisten nt. Vorstellungen vom Propheten Jesus finden sich in der synoptischen Tradition (Kapitel IV). Die Einzeluntersuchungen beginnen mit jenen Traditionen, die Jesus als "den Propheten" oder als "Propheten" benennen. Sie werden dann ausgedehnt auf das zum Vorstellungsfeld des Propheten gehörende Motiv vom gewaltsamen Prophetenschicksal in Israel, das auf Jesus angewendet wird. Ebenso müssen jene konkurrierenden Auffassungen mit berücksichtigt werden, die Jesus über die at. Propheten und die für die Endzeit erhofften wiederkehrenden Heilsgestalten stellen. Schließlich sind auch jene Stellen zu behandeln, die von der Geistbegabung Jesu sprechen. Neben der synoptischen bezeichnet auch die johanneische Tradition Jesus als "Propheten" oder "den Propheten" (Kapitel V).

Nach der Analyse der Texte soll in den letzten Kapiteln mehr in systematischer Weise auf weitere Fragen einer nt. Prophetenchristologie eingegangen werden. Zuerst ist die Frage zu erörtern, welche Bedeutung die christologische Kontextualisierung für das Verständnis der Prophetenchristologie hat (Kapitel VI). An Hand eines kurzen Überblicks über die Prophetenchristologie der judenchristlichen Quellen der Pseudoklementinen kann dann die Wichtigkeit einer Öffnung und Ergänzung der Prophetenchristologie auf und durch andere christologische Konzeptionen, wie dies in den kanonischen Evangelien geschehen ist, unterstrichen werden (Kapitel VII). Schließlich

muß noch gefragt werden, wie sich die nt. Prophetenchristologie auf den Anspruch Jesu stützt und ihn weiter zur Geltung bringt (Kapitel VIII).

3. Propheten in der Umwelt des NT

Der Blick in die Forschung hat gezeigt, daß zur Beurteilung des Prophetentums Jesu das Verständnis der Prophetie Israels von Bedeutung ist. Der Prophet Jesus wird zunächst an den Prophetengestalten Israels gemessen, deren Bild uns das AT vermittelt. Eine Darstellung der Prophetie Israels würde nun den Rahmen einer nt. Arbeit sprengen. In den einzelnen Textanalysen wird hingegen stets der at. Hintergrund befragt, wie er den nt. Text zu erhellen vermag.

Für die Frage nach dem Verständnis Jesu als Prophet spielt auch der Vergleich mit den religionsgeschichtlichen Analogien der zeitgenössischen Literatur des NT eine Rolle. Im Rahmen der einleitenden Fragen zum Thema dieser Arbeit soll deshalb wenigstens in einem allgemeinen Überblick auf diese Analogien hingewiesen werden, wobei dann wiederum nur in der Analyse des einzelnen nt. Textes gefragt werden kann, in wieweit der Einfluß religionsgeschichtlicher Analogien vorliegt.

3.1 In der Apokalyptik

Der Begriff der Apokalyptik ist in der Forschung kaum je eindeutig bestimmt gewesen. G. von Rad fordert deshalb, sich auf das zu beschränken,

"was wissenschaftlich greifbar ist, nämlich auf ein bestimmtes literarisches Phänomen innerhalb des Spätjudentums"¹. Aber selbst dazu fordert J.M. Schmidt einen Neuansatz: "... auch wenn ausgerechnet die Punkte, über die die Forschung weithin Einigkeit erzielt hat, jetzt ganz neu konzipiert werden müssen: Die Definition der 'Apokalyptik' als eines bestimmten literarischen Phänomens. Das hieße aber nichts anderes als das, daß der ohnehin gattungsmäßig wenig präzise bestimmte Begriff 'Apokalypse' neu gefaßt werden müßte"². Im folgenden soll deshalb lediglich im Rahmen eines allgemeinen Überblicks jene "Äußerung einer besonderen Geisteshaltung"³, die gewöhnlich mit dem Namen "Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik" bezeichnet wird⁴, befragt werden, ob dort ein prophetisches Bewußtsein zu finden ist, und welche Hoffnungen auf Propheten für die Endzeit bestanden.

a. Prophetisches Bewußtsein bei Apokalyptikern

Das prophetische Bewußtsein scheint bei den apokalyptischen Autoren begrenzt zu sein. Baruch blickt auf die prophetische Zeit wie auf eine vergangene Epoche. "Weiter aber wißt, daß unsere Väter in den früheren Zeiten und in den ehemaligen Generationen die Gerechten und die heiligen Propheten zu Helfern hatten. Freilich waren wir damals auch in unserem Land, und jene halfen uns, wenn wir sündigten, und legten Fürbitte für uns ein bei dem,

1 von Rad, Theologie 2 316 f.

2 Schmidt, Apokalyptik 316 f.

3 Koch, Apokalyptik 31.

4 Schreiner, Apokalyptik; Russel, Method; Denis, Introduction; Rowley, Apokalyptik; Rost, Einleitung; Rössler, Gesetz; Plöger, Theokratie.

der uns erschaffen hat, weil sie auf ihre Handlungen vertrauen konnten. Und der Allmächtige erhörte ihr Gebet und entsündigte uns. Jetzt aber sind die Gerechten (zu ihren Vätern) versammelt, und die Propheten haben sich schlafen gelegt" (syr Bar 85,1-3)¹. Auffallend ist, daß hier nicht nur auf die Propheten als Gestalten der Vergangenheit zurückgeblickt wird, sondern daß ihnen auch nicht die Rolle des Verkündigers des göttlichen Willens, sondern einseitig jene des Fürbittens zugeschrieben wird. Die Apokalyptiker scheinen sich bezüglich ihrer Rolle als Verkündiger des göttlichen Willens als die Nachfolger der Propheten zu verstehen². So ist die Rolle Baruchs gegenüber Jeremia hervorgehoben. Baruch überbringt Jeremia den Auftrag Gottes, die Stadt zu verlassen (syr Bar 2,1), er unterrichtet das Volk über die Pläne Gottes (syr Bar 5,5) und er erhält Offenbarung über die Ereignisse der Endzeit (syr Bar 10,1-5).

b. Die Hoffnungen auf Propheten für die Endzeit

Die apokalyptische Eschatologie ist theozentrisch³. Die Hoffnung auf Propheten für die Endzeit ist äußerst gering bezeugt. Nachdem Test Benj. 9,1 von der allgemeinen Sündhaftigkeit Israels gesprochen wird, heißt es 9,2: "Trotzdem bleibt Gottes Tempel noch in eurem Teil. Der Letzte wird berühmter als der Erste. Dort sammeln sich mit allen Heiden die 12 Stämme. Der Höchste sendet dann sein

¹ Kautzsch, AP 2 445.

² Schreiner, Apokalyptik 166-168; Hengel, Judentum 374-376.

³ Hengel, Judentum 335. 344 f; Schreiner, Apokalyptik 116 f.

Heil hinaus durch den geliebten Seher" (Test Benj. 9,2)¹. Sehr wahrscheinlich knüpft diese Erwartung an die Verheißung von Dtn 18,15 an, so daß es sich um den neuen prophetischen Gesetzgeber der Heilszeit handelt². In Test Levi heißt es vom endzeitlichen Priester-Messias: "Seine Erscheinung aber ist unaussprechlich wie eines hohen Propheten aus dem Samen unseres Vaters Abraham" (Test Levi 8,15)³. Vgl. auch Test Levi 2,10; 18,2.

Bei den Apokalyptikern findet sich auch die Idee, daß ein Prophet der Vergangenheit in der Endzeit wiederkehren wird. 4 Esr 6,26 heißt es: "Dann schaut man jene Männer, die einst hinweggenommen wurden und die den Tod seit der Geburt nicht kosteten; dann wird das Herz der Erdbewohner verändert und zu neuem Geist verwandelt"⁴. Solche in den Himmel entrückte Männer sind besonders Henoch und Elija⁵.

1 Riessler 1248. Da für Israel trotz seiner Sündhaftigkeit der Vorrang des eschatologischen Heils vor den Heiden gewahrt bleibt, ist Test Benj. 9,2 der vorchristlichen Schicht der Test XII zuzurechnen. de Jonge, Testaments 127; Schnackenburg, Erwartung 624; Becker, Untersuchungen.

2 Kuhn, Arons 178; Schnackenburg, Erwartung 623 f.

3 Kautzsch, AP 2 467.

4 Riessler 268.

5 Volz, Eschatologie 197.

3.2 In Qumran

a. Prophetisches Bewußtsein in der Gemeinde von Qumran

Die Gemeinde blickt auf die Propheten zurück, die im heiligen Geist geoffenbart haben. "Dies ist das Studium des Gesetzes, wie Er durch Mose befohlen hat, zu tun nach allem, was offenbart ist von Zeit zu Zeit und wie es die Propheten durch seinen heiligen Geist offenbart haben" (1 QS 8,15 f)¹. Die Bücher der Propheten sind deshalb Gehorsam verlangende Autoritäten (CD 7,15-18) und für die Gemeinde vor allem deshalb wichtig, weil Gott durch "die Worte Seiner Knechte, der Propheten ... verkündet hat, all das, was über Sein Volk und sein Land kommt" (1 Qp Hab 2,9 f). Aber auch der Fromme von Qumran besitzt den Geist Gottes, der ihn vor allem von den Sünden reinigt und ihm Einsicht in Gottes Willen schenkt². Entsprechend sind die Vorstellungen von der endzeitlichen Geistausgießung (vgl. 1 QS 4,20-22).

Der Lehrer der Gerechtigkeit trägt prophetische Züge³. So stammen die Worte des Lehrers der Gerechtigkeit "aus dem Mund Gottes" (1 Qp Hab 2,2 f). Er wird von Gott selbst belehrt (1 Qp Hab 7,4). Wie die Propheten "Gottesknechte" genannt werden (1 QS 1,3; 1 Qp Hab 2,9), so bezeichnet sich der Lehrer

1 Alle Übersetzungen aus Maier, Texte.

2 Nötscher, Heiligkeit 337-342; Betz, Offenbarung 119-154; Kuhn, Enderwartung 120-175; Anderson, Use 293-303; Burrows, Prophecy.

3 Betz, Offenbarung 62-64. 76 f. 88-92; Jeremias, Lehrer 141 f.

der Gerechtigkeit als "Gottes Knecht" (1 QH 13,18; 14,25; 16,10.14.18; 17,11.25; 18,6.10). Auch die Gestalten Elija und Mose haben das Bild des Lehrers der Gerechtigkeit beeinflusst (QH 2,21 f). Dennoch besteht ein entscheidender Unterschied zwischen dem Lehrer der Gerechtigkeit und den at. Propheten. "Der Lehrer ist von Gott autorisiert, die Geheimnisse der Prophetenworte zu enträtseln, denn die Worte der Propheten sind Geheimnisse, die man ohne Auslegung des Lehrers nicht verstehen kann. Der Lehrer tritt also mit seiner Verkündigung nicht neben die Schrift, sondern er basiert auf der Schrift. Er allein hat von Gott das rechte Verständnis offenbart bekommen. Darum kann er und mit ihm seine Gemeinde nach dem Willen Gottes leben"¹.

b. Die Erwartung des endzeitlichen Propheten

In Qumran erwartete man für die Endzeit drei verschiedene Gestalten, den königlich-davidischen Messias², den priesterlichen Messias³ und den endzeitlichen Propheten. Am Schluß einer Anordnung der Gemeinderegel bezüglich Rechtssprechung und Besitz der Gemeinde heißt es: "Sie sollen sich von keinerlei Rat des Gesetzes entfernen, um (10) in aller Verstocktheit ihres Herzens zu wandeln, und sollen nach den früheren Gesetzen gerichtet werden, denen

¹ Jeremias, Lehrer 141; vgl. Betz, Offenbarung 73-88; 98 f.

² Vgl. z.B.: "... bis daß der Gesalbte der Gerechtigkeit kommt, der Sproß Davids" (4 Q patr 3 f). Vgl. Black, Doctrine; Brown, Messianism; Kuhn, Messiasvorstellung; Schubert, Messiaslehre; Starcky, Etappes; van der Woude, Vorstellungen.

³ Vgl. z.B.: "Die danach wandeln in der Zeit des Frevels bis zum Auftreten der Messiasse von Aaron und ... (CD 12,23). Vgl. Gnllka, Erwartung; Higgins, Messiah.

sich die Männer der Einung zu verpflichten begannen (11), bis daß der Prophet kommt und die Messiasse Aarons und Israels" (1 QS 9,9-11). Der Prophet ist eine von den beiden Messias verschiedene Gestalt, denn der Prophet soll kommen und die beiden Messias¹. Man kann annehmen, daß die Erwartung des endzeitlichen Propheten an die Verheißung Dtn 18,15 anknüpft. Diese Annahme wird durch ein Fragment aus 4 Q test bestätigt. In 4 Q test, einer kleinen Sammlung at. Stellen, die der Gemeinde als Belegstellen für ihre messianischen Hoffnungen diene, läßt sich auch die dreifache Erwartung feststellen. Denn der Bileamspruch Num 24,15-17 (= 4 Q test 9,13) wird als Weissagung auf den davidischen Messias, der Spruch für Levi Dtn 33,8-11 (= 4 Q test 14-20) als Weissagung auf den priesterlichen Messias verstanden. Entsprechend ist Dtn 18,18-19 (= 4 Q test 5,8), die Verheißung Jahwes an Mose, "aus der Mitte der Brüder" einen "Propheten wie Mose" erstehen zu lassen, als Weissagung auf den endzeitlichen Propheten zu verstehen.

Man hat auch vermutet, daß der Lehrer der Gerechtigkeit mit dem eschatologischen Propheten gleichgesetzt wird. G. Jeremias bemerkt aber mit Recht: "Es gibt keinen Text, der eine Identifizierung des in Dtn 18,18 angekündigten Propheten mit dem Lehrer vollzieht"².

1 Kuhn, Arons 178; anders Braun, Radikalismus 1 30.

2 Jeremias, Lehrer 198; gegen Wieder, Law 170; van der Woude, Vorstellungen 84-87.

3.3 Bei den Rabbinen

a. Prophetisches Bewußtsein bei Rabbinen

Die Aussagen von Rabbinen zur Frage, ob die Prophetie auch in ihrer Zeit gegenwärtig ist, sind nicht einheitlich. Einerseits wird die Prophetie auf eine vergangene Zeit eingeschränkt. So hat z.B. R. Schemuel b. Inijja (um 360) im Namen des R. Acha (um 320) gesagt: "Fünf Dinge hat das letzte Heiligtum weniger gehabt als das erste; diese sind: das (himmlische Altar-)Feuer, die Bundeslade, die Urim und Tummim, das Salböl und der heilige Geist (die Prophetie)". Für einen späteren Zeitpunkt wird die Grenze in T Sota 13,2 gezogen: "Als Haggai, Sacharja und Maleachi gestorben waren, schwand der heilige Geist aus Israel"¹.

Es ist aber zu beachten, daß das "Dictum vom Aufhören des hl. Geistes nicht die Meinung der Rabbinen über den hl. Geist wiedergibt, sondern eine - wenn auch vermutlich weit verbreitete - Meinung. Neben den Stellen zum Aufhören des hl. Geistes finden sich relativ viele Quellen, die eine Wirksamkeit des hl. Geistes über die Zerstörung des ersten und sogar des zweiten Tempels hinaus bezeugen"². Bekannt ist das Wort des R. Abdimi aus Chaipha (um 280): "Seit dem Tage, da das Heiligtum zerstört ward, ist die Prophetie von den Propheten genommen und den Gelehrten gegeben worden"³.

¹ Bill. II 133. Vgl. Schäfer, Vorstellung 89-111. 143-146; Bowmann, Prophets; Plöger, Erbe; Forster, Geist; zur Gleichsetzung des heiligen Geistes mit der Prophetie vgl. Moore, Judaism 237.

² Schäfer, Vorstellung 147.

³ Bill. I 670.

Von verschiedenen berühmten Rabbinen wird berichtet, daß sie die Gabe der prophetischen Weissagung besaßen¹.

b. Die Hoffnung auf den in der Endzeit wiederkehrenden Elija

Bam R 15,25 heißt es: "Der Heilige, er sei gepriesen, sprach: In dieser Welt prophezeiten nur einzelne; aber in der zukünftigen Welt werden alle Israeliten zu Propheten gemacht, wie es heißt: Danach ... (Joel 3,1)"². Die Erwartung des eschatologischen Propheten läßt sich aber für die Rabbinen nicht belegen. Sie verwenden den dafür grundlegenden Text Dtn 18,15 nur selten und deuten ihn weder eschatologisch noch messianisch³. Sehr verbreitet ist hingegen die Hoffnung auf den wiederkehrenden Elija, die sich auf Mal 3,23 und Sir 48,10 gründet. Dabei wird man jene Tradition, die Elija als Wegbereiter Jahwes betrachtet, für älter als jene halten müssen, die Elija als den Vorläufer des Messias hält⁴. R. Jose b. Chalaphta, um 150, läßt Elija zweimal erscheinen: "Wenn der König, der Messias kommt; dann wird er erscheinen und zum zweiten Male verborgen werden und erst wieder erscheinen, wenn Gog und Magog kommt"⁵. Die endzeitliche Wiederherstellung Israels durch Elija wird auf die Reinheit der Ehe und Familien, der Lehre, des Tempels, und auf die Sammlung der Zerstreuten bezogen⁶.

1 Bill. II 128; Schäfer, Vorstellung 145; Michel, Prophetentum 63-65.

2 Zitiert nach Schäfer, Vorstellung 114.

3 Bill. II 626 f; Meyer, Prophet 155.

4 Bill. IV 779-789; Volz, Eschatologie 200 f; Jeremias, 'Ηλ(ε)ίας 933 f.

5 Seder Olam R 17 nach Bill. IV 787.

6 Bill. IV 792-798; Molin, Eljahu 82 f.

3.4 Die Erwartung des endzeitlichen Propheten

bei den Samaritanern

Die Erwartung des endzeitlichen Propheten finden wir bei den Samaritanern. Leider reichen die ältesten Quellen - neben dem samaritanischen Pentateuch und Targum sind als wichtigste der Memar Markah und der Defter zu nennen - nur bis ins vierte nachchristliche Jahrhundert zurück¹. Obwohl die historisch-kritische Forschung der samaritanischen Quellen noch am Anfang steht, darf man dennoch annehmen, daß diese Quellen älteres Material enthalten, wozu auch die Erwartung des endzeitlichen Propheten zählt². Die Wichtigkeit und das Alter dieser Erwartung zeigt sich daraus, daß Dtn 18,15 im samaritanischen Pentateuch an das 10. Gebot angefügt wurde. Spätere Quellen wenden dann Dtn 18,15 direkt auf die von den Samaritanern erwartete eschatologische Gestalt des Ta'eb an. Der Ta'eb ist in erster Linie ein Wiederhersteller des Königtums Israels; neben den königlichen und priesterlichen zeigt er auch prophetische Züge. Nach Memar Markah IV,12 wird er die Wahrheit offenbaren. Er ist sehr stark an die Gestalt des Mose angeglichen; Memar Markah III,3 identifiziert ihn sogar mit Mose.

¹ Macdonald, Theology 40-49, wo auch die gebräuchlichsten Textausgaben angegeben sind; Meeks, Prophet 219 f; Ben-Hayyim, Tradition 10; Bowman, Probleme 30-52.

² Zum folgenden vgl. Macdonald, Theology 362-371; Meeks, Prophet 250-254; Massingberd-Ford, Influence; Kippenberg, Garizim.

3.5 Hellenistische Propheten

In der griechischen Literatur¹ hat das Wort *προφήτης* (und auch *ὑποφήτης*) eine breite Verwendung: Orakelpriester, Dichter, Philosophen und Herolde, aber auch Dämonen und Götter werden so benannt. Zudem wird *προφήτης* als Übersetzung eines ägyptischen Priestertitels gebraucht. Zu erwähnen sind aber auch die verschiedenen "Charismatiker" in der hellenistischen Welt, die zwar nicht Propheten genannt werden, aber dennoch in ihrem Erscheinungsbild prophetische Züge tragen. Die vielfältigen Erscheinungsformen ihres Auftretens werden unter der Vorstellung des *θεῖος ἄνθρωπος* zusammengefaßt. "*θεῖοι* sind Menschen, die über eine geheimnisvolle Kraft, über ein geheimes, gottgegebenes Wissen verfügen oder eine bestimmte, das Maß des gewöhnlichen Menschen übersteigende Leistung aufweisen, Mittelwesen und Mittler zwischen Göttern und Menschen, Zauberer, Wundertäter, Seher, Priester, Wissende, Weise, Mysten, Herrscher, Staatsmänner"². Die Vorstellung vom *θεῖος ἄνθρωπος* hat auch die Betrachtungsweise der *at.* Gottesmänner im hellenistischen Judentum beeinflußt. Philo sieht in den Propheten und Heilsgestalten des AT Weise und Ekstatiker³. Josephus Flavius bezeichnet nicht nur Mose und die *at.* Propheten als *θεῖοι*, sondern auch die

1 Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ 11-93; Krämer, *προφήτης* 783-795; Reitzenstein, *Mysterienreligionen* 236-240.

2 Windisch, Paulus 87. Vgl. Bieler, ANHP; Georgi, *Gegner* 192-204.

3 Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ 152-160; Meyer, *προφήτης* 822 f.

jüdischen Ekstatiker und Seher¹. Die politisch-messianischen Propheten, die kurz vor dem Untergang Jerusalems auftraten, waren dagegen mehr an den idealen Herrschergestalten Mose und Josua orientiert².

1 Windisch, Paulus 113 f.

2 Meyer, προφήτης 826 f.

II

PROPHETEN IM NT1. Johannes der Täufer1.1 Der Täufer in den Evangelien

In den Evangelien wird Johannes der Täufer¹ als Prophet gezeichnet und benannt (Lk 3,7-9; Mt 3,7-10; Mk 1,2 f; Lk 1,76). Die Evangelien zeigen aber auch eine Zuordnung von Täufer und Jesus (Lk 16,16; Mt 11,12; Mk 1,9-11; Joh 3,22-30). Es muß deshalb gefragt werden, ob die Darstellung des Täufers als Prophet bei der Zuordnung des Täufers zu Jesus einen Einfluß auf die Vorstellung vom Propheten Jesus ausübte.

a. In der Logienquelle

Die Logienquelle zeichnet den Täufer vor allem als Bußprediger und Gerichtspropheten in Israel². Als Initiant einer Erweckungsbewegung konfrontiert er Israel mit dem kommenden Zorngericht Gottes. In diesem drohenden - die Axt ist schon an die Wurzel der Bäume gelegt - Gericht hilft keine bloße Berufung auf die Sohnschaft Abrahams. Das Korn wird unerbittlich von der Spreu getrennt; die Spreu und die Bäume, die keine Frucht bringen, werden ins

¹ Zur Gestalt des Täufers vgl. vor allem: Dibelius, Überlieferung; Kraeling, John; Schütz, Johannes; Wink, John; Bammel, Baptist.

² Kahlefeld, Gestalt 20 f; Hoffmann, Studien 1-33; Schulz, Q 366-378.

Feuer geworfen (Lk 3,7-9 / Mt 3,7.10.12). Noch aber wird Israel die Möglichkeit der Umkehr angeboten, damit es der drohenden Gerichtskatastrophe entgehen kann. "Ich taufe euch zwar in Wasser zur Umkehr, ... jener wird euch in Feuer taufen" (Lk 3,11 / Mt 3,11). Der Wassertaufe zur Umkehr steht die Feuertaufe zum Gericht gegenüber. Die kompositionelle Verknüpfung der beiden Taufaussagen mit dem Bildwort vom Stärkeren bringt eine Unterordnung des Wassertäufers und Bußpropheten unter den endzeitlichen Feuerrichter zum Ausdruck.

Ausführlich wird das Verhältnis Täufer - Jesus in der Täuferrede Jesu behandelt (Lk 7,24-35 / Mt 11,7-19). Das Logion Lk 7,24-26 / Mt 11,7-9 will durch das Stilmittel der dreimaligen Frage das Urteil der Leute bestätigen, daß Johannes ein Prophet ist¹. Denn nicht wegen eines Mannes, der einem schwankenden Schilfrohr gleicht, oder wegen eines Königsbeamten, sondern wegen des Propheten Johannes sind sie an den Jordan gezogen. Ist Johannes also im Urteil des Volkes ein Prophet, so ist er nach Lk 7,26b / Mt 11,9b im Urteil Jesu: "Mehr noch als ein Prophet!" Zwei weitere Logien (Lk 7,27 f / Mt 11,10 f) sollen dieses "mehr" des Täufers erläutern. Lk 7,27 / Mt 11,10 wird der Täufer auf Grund der Weissagung von Mal 3,1 als der endzeitliche Wegbereiter gesehen. Die Verknüpfung vom Mal 3,1 mit Ex 23,20 verdeutlicht, daß seine Wegbereitung dem Kommen des Kyrios Jesus gilt. Lk 7,28 / Mt 11,11 bietet eine Schwierigkeit, da darin die Stellung des Täufers zur Basileia nicht deutlich zum

¹ Gegen Schlatter, Matthäus 362, mit Dibelius, Überlieferung 10; Schulz, Q 231.

Ausdruck kommt. F. Hahn vermutet, daß die erste Vershälfte eine ursprünglich selbständige Tradition war, die wie Lk 7,28 / Mt 11,9 zum Ausdruck brachte, daß Johannes mit der Kategorie "Prophet" nicht zu fassen ist. Die zweite Vershälfte hätte dann als nachträgliche Hinzufügung der ersten Aussage die Pointe wieder genommen¹. Es ist auch möglich, daß der Spruch von der Q-Redaktion schon als Einheit gebildet wurde, um einerseits die Größe des Täufers anzuerkennen und andererseits auch dem kleinsten Boten Gottes in der Basileia seine überragende Stellung zuzuweisen². Die Komposition der Täuferrede gibt auf alle Fälle Zeugnis für die Bemühungen, den Täufer Jesus zuzuordnen: Der Bußprediger und Gerichtsprphet wird als endzeitlicher Wegbereiter Jesus untergeordnet. Der Täufer erhält seine Größe nur aus der Größe Jesu.

b. In den lukanischen Kindheitsgeschichten

Als Prophet wird Johannes der Täufer auch in den lukanischen Kindheitsgeschichten gekennzeichnet. Der Täufer hat die prophetische Geistbegabung vom Mutterschoße an³ und "im Geist und in der Kraft des Elija" bereitet er als Vorläufer die Ankunft des Herrn vor (Lk 1,15-17). In Lk 1,76 wird der Täufer ausdrücklich "Prophet" des "Höchsten" genannt, der vor dem Herrn die Wege bereitet. Auch wenn die traditionsgeschichtliche Frage, ob das "Benediktus" des Zacharias ganz aus Täuferkreisen⁴, oder zwar aus

1 Hahn, Hoheitstitel 375; vgl. Wink, Baptist 24 f.

2 Polag, Christologie 146; Schulz, Q 233 f.

3 Nach 1 QH 9,29-30 wissen sich die Leute von Qumran "vom Vater her erkannt" und im Besitze seines Erbarmens vom Mutterschoße an. "Einsicht" und heiliger Geist wird ihnen aber erst "von Jugend an" gegeben (QH 9,31 f.).

4 Vielhauer, Benediktus 255-272.

Täuferkreisen, aber später mit christlichen Interpolationen versehen¹, oder ganz aus christlichen Kreisen² stammt, noch nicht endgültig gelöst ist, so herrscht doch die übereinstimmende Auffassung vor, daß in der kunstvollen Komposition³ der lukanischen Kindheitsgeschichten der in Lk 1,76 als Prophet bezeichnete Täufer als der Wegbereiter des Kyrios Jesus verstanden wird und somit klar Jesus untergeordnet ist.

c. Die Charakterisierung des Täufers durch die Evangelisten

Markus zeigt eine klare Zuordnung des Täufers zu Jesus. Der Täufer ist der Vorläufer und Wegbereiter Jesu. Die unmittelbare Anknüpfung der Weissagung von Mal 3,1 verbunden mit Jes 40,3 (Mk 1,2 f) an die Überschrift "Anfang des Evangeliums von Jesus Christus" (Mk 1,1) und der anschließende Bericht vom Auftreten des Täufers (Mk 1,4-8)⁴ heben die vorbereitende Rolle des Täufers hervor. Schon das AT weist den Täufer als den verheißenen endzeitlichen Vorläufer aus, der dem Jesus Christus, von dem das Evangelium des Markus berichten will, den Weg bereitet hat. Mk 1,7 f ist schließlich die Zuordnung des Johannes zu Jesus das Thema der Täuferverkündigung. Als Prophet kündigt der Täufer die Ankunft des "Stärkeren" an. Dabei ist die Zeit der Vorbereitung des Täufers klar von der Zeit der

1 Dibelius, Jungfrauensohn 3-9; Bultmann, Geschichte 320 f; Schürmann, Lukas I 95 f.

2 Benoit, Enfance; Gniska, Hymnus 215-238.

3 Vgl. Laurentin, Structure 32 f.

4 Zur Diskussion, ob Markus eine zusammenhängende Täuferüberlieferung vorgelegen hat oder ob er nur einzelne Motive aus der Tradition übernahm, vgl. Marxsen, Evangelist 17-22; Pesch, Anfang 113-123.

Wirksamkeit Jesu getrennt (vgl. Mk 1,14 f; 6,14-29); dennoch gehört seine wichtige Aufgabe der Wegbereitung zum "Anfang des Evangeliums von Jesus Christus" (Mk 1,1) und seine Taufe ist schon eine Taufe zur Sündenvergebung (Mk 1,4).

Bedeutsam ist auch, daß Markus im gewaltsamen Ende des Täufers einen Vorausentwurf des Todeschicksals Jesu sieht. Die Aufnahme und Einfügung der Tradition vom Tode des Täufers (Mk 6,14-29)¹ verschaffte Markus nicht nur den nötigen zeitlichen Raum zwischen der Aussendung der Jünger (Mk 6,7-13) und ihrer Rückkehr (Mk 6,30), sondern läßt mit dem gewaltsamen Tod des Täufers schon auch das gewaltsame Ende der Sendung Jesu indirekt ansagen. Im Gespräch beim Abstieg vom Berge der Verklärung (Mk 9,11-13), das vom Wiederkommen des Elija handelt, stellt Mk 9,12b eine Entsprechung zwischen dem Leiden des Menschensohnes und dem Leiden des schon erschienenen Elija her². Mit Elija ist aber der Täufer gemeint³. Mk 1,14; 6,17-29 und 9,11-13 bilden eine Linie, welche das gewaltsame Schicksal Jesu in Parallelität zum vorausgegangenen gewalt-

1 Bultmann, Geschichte 328 f, spricht von "einer Legende, die keinen christlichen Charakter zeigt" und sieht ihren Ursprung im Täuferkreis, Dibelius, Überlieferung 80, dagegen bei den Herodianern. Der Umstand, daß in der Erzählung die Herodianer im Vordergrund stehen, läßt sich aber am besten erklären, indem man annimmt, daß die ursprüngliche Tradition vom Martyrium des Johannes mit folkloristischen Traditionen erweitert wurde. Vgl. Gnülka, Martyrium 84-87.

2 Wink, Baptist 13-17; Hahn, Hoheitstitel 377.

3 Bultmann, Geschichte 132; Schweizer, Markus 124. Haenchen, Weg 313.

samen Ende des Täufers sehen. Schließlich ist auch Mk 11,32 mit dem Motiv der Furcht der Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten vor dem Volk, das Johannes für einen Propheten hält, eine gewisse Parallele zu Mk 12,12, wo sich die Herrschenden vor dem Volke fürchten, Jesus festzunehmen, der im Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1-11) gegen sie gesprochen hatte.

Mattäus übernimmt von Markus die Geschichte vom Ende des Täufers (Mt 14,3-12). Er konzentriert seine Fassung der Geschichte auf den Tod des Täufers und auf Herodes. "Das Geschehen läuft gleichsam mit innerer Notwendigkeit ab und scheint nur dem Nachweis zu dienen, daß ein Prophetenmord in Israel geschehen ist"¹. Der Prophetenmord am Täufer zeigt, daß die Herodianer (vgl. Mt 2,13.22) zu jenen gehören, die sich dem in Täufer- und Jesusgeschehen offenbarenden Willen Gottes widersetzen. Sprachliche Anklänge² und das Motiv der Furcht der Herrschenden vor dem Volk, das Johannes für einen Propheten hält, deuten ebenfalls auf eine Parallelsatzung von Täufer und Jesus hin (vgl. Mt 14,5 diff Mk 6,20 mit Mt 21,4b). Ebenso beginnt er seine Tätigkeit mit dem gleichen Ruf: "Tut Buße; denn das Reich der Himmel ist nahe gekommen" (Mt 3,2) wie Jesus in Mt 4,17. Auch steht die Verkündigung des Täufers in Frontstellung gegen die Pharisäer (vgl. Mt 3,7). Schließlich fällt auf, daß auch beim Täufer Heils- und Unheilsverkündigung sowie Verkündigung und Werk wie bei Jesus getrennt und hin-

1 Trilling, Täufertradition 273.

2 Vgl. Mt 14,5 mit Mt 26,4. Vgl. Trilling, Täufertradition 274 f.

tereinander geordnet ist. Dazu tauscht Mattäus sogar Täufer- und Jesusworte miteinander aus¹.

Durch die Angleichung des Täufers an Jesus in Verkündigung und Wirken "kann er nicht mehr als hindeutende und weissagende Gestalt begriffen werden, sondern nur als Erfüllungsgestalt"² (vgl. Mt 11,12 f). Als solche identifiziert Mattäus den Täufer ausdrücklich mit dem wiedergekommenen Elia (vgl. Mt 11,14 f; 17,13). Aber gerade diese Identifizierung des Täufers mit dem wiedergekommenen Elia drückt auch die Zuordnung des Täufers zu Jesus aus. Denn sie ist die Konsequenz der Identifikation Jesu mit dem Messias, dessen Vorläufer und Wegbereiter der wiederkehrende Täufer-Elia ist³. Alle Züge, welche die Hochschätzung des Täufers zum Ausdruck bringen, können deshalb nicht Jesu einzigartige Stellung antasten. Die Taufe des Täufers ist eine Taufe zur Umkehr (Mt 3,11). Mattäus läßt den Hinweis auf die Vergebung der Sünden von Mk 1,4 weg. Die Sündenvergebung geschieht durch das Blut Jesu (Mt 26,28 diff Mk 14,24). Da der Täufer Jesus untergeordnet ist, hätte er es nötig, von Jesus getauft zu werden (Mt 3,14).

Lukas lehnt sich in der Darstellung des Täufers stark an die übernommene Tradition an. Die Überlieferungen der Logienquelle ändert er kaum. Wie in der Logienquelle ist der Täufer deshalb auch für Lukas

1 Vgl. Mt 3,10 mit Mt 7,19. Weitere Beispiele bei Trilling, Täufertradition 282 f.

2 Trilling, Täufertradition 279.

3 Gegen Bammel, Baptist 104, für den die Person des Täufers Mattäus nur dazu dient, ein Beispiel zu geben, um die ablehnende Reaktion der Juden zu beschreiben.

Bußprediger und Gerichtsprophet (Lk 3,7-9.16 f), der als Vorläufer dem kommenden Messias die Wege bereitet (Lk 7,18-28). Lk 3,15 unterstreicht Lukas, daß die Verkündigung des Johannes das Volk für die Erwartung des Christus bereitet (vgl. auch Apg 13,24 f; 19,4). Wie Markus trennt er zwar die Zeit der Vorbereitung durch den Täufer klar von der Zeit der Wirksamkeit Jesu (vgl. Lk 3,1-20; Apg 13,25), und dennoch gehört der Täufer auch für Lukas wie schon für Markus zum Anfang des Evangeliums (vgl. Lk 3,1-17; Apg 1,22). Nach Lk 3,18 verkündigt auch der Täufer "dem Volke die Frohbotschaft"¹, und seine Taufe ist "eine Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden" (Lk 3,3).

Das Täuferbild des Lukas weist aber auch Unterschiede zur Tradition auf. Er identifiziert in keiner Weise den Täufer mit dem wiederkehrenden Elia. Das Gespräch über den wiederkehrenden Elia beim Abstieg vom Berge der Verklärung (Mk 9,1-13) und die an Elia erinnernde Beschreibung des Täufers von Mk 1,6 läßt er weg. Da Lukas den Täufer nicht mit dem wiederkehrenden Elia identifiziert, kann er dafür umso mehr die Parallelen zwischen der mächtigen at. Prophetengestalt Elia und Jesus ausziehen². Lukas parallelisiert auch nicht das gewaltsame Todesschicksal des Täufers und Jesu. Die Erzählung vom Tod des Johannes (Mk 6,17-29) läßt er weg. Der Tod des Täufers wird nur Lk 9,9 kurz erwähnt.

¹ Schürmann, Lukas I 186; gegen Conzelmann, Mitte 17, der einfach "predigen" versteht.

² Vgl. Dabek, Moses.

Einen neuen Zug für den Täufer, wenn auch in der Linie der Logienquelle, die den Täufer als Propheten charakterisiert, bringt Lukas, wenn er ihn als Wanderprediger (Lk 3,3), als Lehrer des Gebetes (Lk 11,1) und als Verkünder sittlicher Forderungen (Lk 3,10-14) darstellt. Diskutiert ist die Frage, wie Lukas den Täufer in seine heilsgeschichtliche Konzeption einordnet. Nach H. Conzelmann gehört der Täufer als der größte der Propheten zur Zeit des Gesetzes und der Propheten¹. W. Wink korrigiert aber das heilsgeschichtliche Epochenschema von H. Conzelmann, indem er den Täufer grundsätzlich zur Zeit der Erfüllung zählt, aber als erste Stufe, als Stufe der unmittelbaren Vorbereitung².

Im Johannesevangelium wird ausdrücklich verneint, daß der Täufer, der Christus, Elija oder der eschatologische Prophet ist (Joh 1,21.25). Ebenso wird die Vorstellung vom eschatologischen Vorläufer für den Täufer vermieden. Er ist nur "die Stimme eines Rufers in der Wüste" (Joh 1,23). Das Zitat von Jes 40,3 wird im Unterschied von der synoptischen Tradition nicht mit der Vorläufervorstellung von Mal 3,1 kombiniert. Johannes ist nicht der Vorläufer Jesu; denn der Logos ist "am Anfang" (Joh 1,1). Von dem Johannes gesagt hatte: "Der nach mir kommt", der ist in Wirklichkeit "vor mir gewesen; denn er war als erster vor mir" (Joh 1,15 vgl. Joh 1,30). Auch die Taufe Jesu ist nicht ein Dienst des Täufers an Jesus, sondern sie geschieht, damit der Täufer Jesus überhaupt erkennen kann (Joh 1,32-34). Ebenso

1 Conzelmann, Mitte 17 f und 93; ebenso Wilckens, Missionsreden 101-105.

2 W. Wink, Baptist 51-57; vgl. auch Kümmel, Gesetz.

ist die Johannestaufe von der Jesustaufe klar unterschieden. Johannes taufte mit Wasser, damit Jesus Israel offenbar würde (Joh 1,33). Jesus aber ist jener, "der mit heiligem Geist tauft" (Joh 1,33).

Die Sendung des Täufers (vgl. auch Joh 1,6; 3,28) wird also im Johannesevangelium weder als die Sendung des wiederkehrenden Elija noch als die eines eschatologischen Vorläufers dargestellt. Man hat vermutet, daß die Einschränkung der eschatologischen Rolle des Täufers und vor allem die betonte Verneinung messianisch-christologischer Titel für den Täufer der Ausdruck einer Polemik gegen die mit den Christen konkurrierenden Johannesjünger sei¹. Neben den bereits erwähnten Stellen zeigen vor allem die beiden Einschübe in das Logoslied des Prologs, die vom Täufer berichten (Joh 1,6-8.15), diese polemisch-apologetische Tendenz. Die Aussage: "Jener war nicht das Licht, sondern sollte nur Zeugnis geben für das Licht" (Joh 1,8) relativiert die Stellung und Sendung des Täufers und hebt seine auf Jesus hingearbeitete Rolle hervor. Auch die Bezeugung der Präexistenz Jesu durch den Täufer in Joh 1,15 zeigt die absolute Unterordnung des Täufers unter Jesus. Es ist anzunehmen, daß sich dieses Wort gegen spätere Johannesjünger richtet, die lehren, wie wir aus den Pseudoklementinen (R I, 60) wissen, daß der Täufer höher steht als Jesus. Auch die an seine Jünger gerichtete Aussage des Johannes in Joh 3,28: "Ihr selbst müßt mir bezeugen, daß ich sagte: ich bin nicht der Messias, sondern nur vor jenem hergesandt", wird sich gegen

¹ Zum Stand der Diskussion vgl. Schnackenburg, Johannes I 148-150; Wink, Baptist 98-105.

Johannesjünger wenden, die den Täufer für den Messias hielten, wovon ebenfalls die Pseudoklementinen (R I, 54.60) berichten¹.

Wenn man auch mit einer polemisch-apologetischen Tendenz gegen Johannesjünger rechnen muß, so zeichnet diese dennoch im johanneischen Gesamtportrait des Täufers nur einen Nebenzug. Der Täufer wird nie als Feind charakterisiert. Der Täufer ist Jesus nicht entgegengesetzt, sondern im Gegenteil, seine vornehmste Funktion liegt darin, Zeugnis² für Jesus abzugeben. Sein Zeugnis geschieht, "damit alle durch ihn zum Glauben kämen" (Joh 1,7). Die Darstellung des Täufers als Zeuge für Jesus und als Freund des Bräutigams (Joh 3,29) läßt die polemische Tendenz in den Hintergrund treten. Sie erweckt eher den Eindruck missionarischer Werbung der Johannesjünger³ oder sie entspringt der Konzeption des Johannes, den Täufer als idealen Evangelisten und Missionar der Kirche zu zeichnen⁴, dessen oberstes Ziel es ist: "Er muß wachsen, ich aber abnehmen" (Joh 3,30).

1 Schnackenburg, Johannes I 149; Wink, Baptist 100 f. Gegen Dodd, Tradition 298 f, der dem Johannesevangelium jede Täuferpolemik abspricht.

2 Joh 1,7.8.15.19.32.34; 3,26; 5,33 (10,41). Zum johanneischen Zeugnisbegriff vgl. Ruckstuhl, Einheit 208; Bultmann, Johannes 29-31; Schnackenburg, Johannes I 226-229; Brox, Zeuge 70 f.

3 Dodd, Tradition 299 f.

4 Wink, Baptist 105 f.

1.2 Die Bedeutung des Täufers und sein Einfluß

----- auf die Vorstellung vom Propheten Jesus -----

Der kurze Überblick hat gezeigt, daß die Evangelisten schon einen reichen Stoff¹ über Johannes vorfanden und diesen zu einer sorgfältigen theologischen Deutung des Täufers ausgestaltet haben. Bei aller unterschiedlicher Charakterisierung des Täufers im Einzelnen, fällt die gemeinsame Aussage auf, daß der Täufer zum Anfang des Evangeliums von Jesus Christus gehört. Wo liegt der Grund für die Perseveranz dieser Aussage? Man darf annehmen, daß diese von den Evangelien in erster Linie theologisch verstandene Aussage ihren Grund in den historischen Anfängen des Auftretens Jesu findet, die in einem Zusammenhang mit dem Wirken des Täufers zu sehen sind. Dafür sprechen neben dem Bericht über die Taufe Jesu durch den Täufer Johannes (Mk 1,9-11) auch ein Teil jener Worte der Logienquelle, die Jesu Hochschätzung des Täufers und seine Solidarität mit ihm bekunden (Lk 7,24-35 / Mt 11,7-19). Auch die johanneische Tradition sieht eine Verbindung Jesu mit der Wirksamkeit des Täufers (vgl. Joh 1,19-51; 3,22-30). Es soll aber noch einmal betont werden, daß solche Überlegungen über die Anfänge der Wirksamkeit und über das Sendungsbewußtsein Jesu auf Grund der Quellenfrage weithin nur hypothetisch sein können².

¹ "Was außerhalb eines literarischen Werkes in eigener Überlieferung lebt und nun auf seinen Inhalt gewirkt hat, heißt Stoff". Kayser, Kunstwerk 56.

² Zur grundsätzlichen Diskussion über ein Bewußtseins-erleben und -wachstum Jesu vgl. Vögtle, Erwägungen; Riedlinger, Geschichtlichkeit; Brown, Jesus.

Flavius Josephus bezeugt ausdrücklich Johannes den Täufer, seine Taufe und seinen großen Einfluß auf das Volk, das glaubte, die Niederlage des herodianischen Heeres durch Aretas IV, sei die Strafe Gottes, weil Herodes den Täufer getötet habe (Ant 18,118). Das Auftreten des Täufers ist zunächst auf dem Hintergrund der vielfältigen Täuferbewegungen im Jordantal zu sehen¹. Es zeigt sich aber auch eine gewisse Eigenständigkeit des Täufers innerhalb der allgemeinen Täuferbewegungen seiner Zeit. Obwohl die Taufe des Johannes zwar in Verbindung mit den jüdischen Tauchbad-Gebräuchen steht, hat Johannes ihre äußere Form verändert, indem er selbst einen aktiven Beitrag zum Taufakt beisteuerte. Aber vor allem der allgemeine und öffentliche Anspruch des Täufers auf seine Taufe als Zeichen der Umkehr in Anbetracht des eschatologischen Gerichts- und Heilshandelns Gottes zeigen die Eigenart des Täufers². Er hat sich wohl als Vorbereiter der bevorstehenden Ankunft Gottes, nicht jedoch als den eschatologischen Propheten verstanden³.

Wenn man annehmen darf, daß Jesus die Täuferbewegung kannte und in einer gewissen Verbindung zu Johannes stand, dann wußte er auch um die eschatologische Verkündigung und Taufe des Johannes. Er hat dann die Anschauungen des Johannes von der hereinbrechenden Gottesherrschaft und von der vorbereitenden Rolle des Täufers geteilt. Die Taufe Jesu durch

1 Thomas, Mouvement; Lentzen-Deis, Taufe 59-95.

2 Lentzen-Deis, Taufe 92 f; Schürmann, Lukas I 156-160.

3 Hahn, Hoheitstitel 371; Cullmann, Christologie 24 f, läßt die Frage offen.

Johannes ist ein sprechendes Zeichen für seine grundsätzliche Anerkennung der eschatologischen Rolle des Täufers. Wenn Jesus im Täufer einen, die eschatologische Ankunft Gottes vorbereitenden Propheten sah, kann man fragen, wie dann Jesus seine eigene Sendung und Aufgabe angesichts des Täuferwirkens verstanden hat. Es läßt sich vermuten, daß Jesus seine eigene Aufgabe angesichts der im Wirken des Täufers vorbereitenden eschatologischen Ankunft Gottes, noch unmittelbarer als der Täufer mit dem Anbruch der Gottesherrschaft verbunden sah. Hat also Jesus im Täufer schon "mehr als einen Propheten" (Lk 7,26 / Mt 11,9) gesehen, dann wird er auch seine eigene Sendung als die eines Propheten übersteigend betrachtet haben (vgl. Lk 11,32 / Mt 12,41). Man darf auch vermuten, daß der gewaltsame Tod des Täufers durch Herodes, Jesus in besonderer Weise darauf verwies, daß auch sein eigenes Schicksal das Geschick des gewaltsam sterbenden Propheten in Israel sein könnte (vgl. Lk 7,31 / Mt 11,16 f; Lk 13,31-33). Schließlich ist zu vermuten, daß die ursprüngliche Nähe Jesu zum Täufer ein Grund dafür gewesen sein mag, daß das Volk Jesus in den Zusammenhang eschatologischer Hoffnungen brachte und ihn für einen Propheten hielt (Mk 6,14 f; 8,28).

In der Darstellung der Evangelien genießt der Täufer ebenso eine besondere Hochschätzung als Anfang des Heilswirkens Gottes in Jesus. Andererseits war die christliche Tradition aber auch bestrebt, die Unterordnung des Täufers unter Jesus hervorzuheben. Beides, die Hochschätzung des Täufers und

seine Unterordnung unter Jesus, hat jedoch die Vorstellung vom Prophetentum Jesu nicht begünstigt. Wenn der Täufer "mehr als ein Prophet" ist, dann gilt das umso mehr für Jesus. So fällt auch auf, daß gerade die Logienquelle, die den Täufer betont als Gottes Gerichts- und Heilshandeln ankündigenden Propheten schildert, Jesus nicht als Propheten bezeichnet. In den lukanischen Kindheitsgeschichten wird der Täufer "Prophet des Höchsten" genannt (Lk 1,76), Jesus aber "Sohn des Höchsten" (Lk 1,32) und "Sohn Gottes" (Lk 1,35).

Für Markus ist bedeutsam, daß er durch die Aufnahme der Geschichte vom Ende des Täufers in sein Evangelium den Tod des Täufers als Vorausentwurf des unbegreiflichen Todesschicksals Jesu darstellt und es so als Ausdruck des allgemeinen gewaltsamen Prophetenschicksals in Israel deuten kann. Es ist also möglich, daß für Markus das Wissen um den gewaltsamen Tod des in der Tradition hochgeschätzten Täufers mit ein Grund war, Jesu Tod als Prophetenschicksal zu deuten.

Bei Mattäus hingegen scheint der Vorgang in umgekehrter Richtung verlaufen zu sein. Die Geschichte vom Ende des Täufers wird der Passion Jesu angeglichen. Das geschieht weniger, um Jesu unverständliches Todesschicksal zu deuten, sondern "das entscheidende Motiv scheint die Anklage gegen Israel und damit der Anspruch des wahren Gottesvolkes auf den Täufer zu sein. Johannes wird in eine scharf umrissene Konzeption des Evangeliums eingebaut. Israel hat früher die Propheten und auch jetzt den Täufer wie den Messias verworfen"¹. Durch die aus-

¹ Trilling, Täufertradition 289.

drückliche Identifizierung des Täufers als wiedergekommenen Elija macht er zudem klar, daß Jesus der Messias ist, dem der Täufer-Elija den Weg bereitet. Als den Messias, der klar vom Täufer getrennt ist, kann Mattäus Jesus auch als die Erfüllung der Erwartung vom endzeitlichen Propheten darstellen (Mt 21,11.46).

Lukas ordnet den Täufer innerhalb seiner heilsgeschichtlichen Konzeption eine Stellung zu, die eine klare Unterordnung unter Jesus ausdrückt. Der Täufer hat eine das Jesus-Geschehen vorbereitende Funktion. Die klare Unterordnung des Täufers in seiner vorbereitenden Funktion unter Jesus erlaubt es Lukas auch jene Traditionen in sein Evangelium aufzunehmen, die Jesus als Propheten charakterisieren. Auch wenn Jesus sich damit mit Johannes und den at. Propheten trifft, so ist er dennoch durch seine überragende Stellung vom Täufer und von den at. Propheten geschieden.

Im Johannesevangelium ist Jesus die Erfüllung der Hoffnung auf den endzeitlichen Propheten. Deshalb kann Johannes in keiner Weise diese Rolle übernehmen. Der Täufer ist weder der eschatologische Prophet noch der wiedergekommene Elija. Er ist Zeuge für Jesus, damit andere an ihn glauben.

2. Die urchristlichen Propheten

Einige spärliche Zeugnisse des NT zeigen, daß es in verschiedenen urchristlichen Gemeinden Personen gab, die Propheten genannt wurden¹. Es ist deshalb zu fragen, ob von diesen urchristlichen Propheten ein Einfluß auf die Vorstellung vom Propheten Jesus ausging.

2.1 In den paulinischen Gemeinden

Paulus zählt die Gabe der Prophetie zu den Charismen (1 Kor 12,10; Röm 12,6). Die Prophetie ist für den Gläubigen erstrebenswert (1 Kor 14,1. 5.12.39, vgl. 1 Thess 5,19 f); dennoch ist sie vergänglich und Stückwerk (1 Kor 13,8 f). Das prophetische Reden geschieht nicht in Ekstase, sondern in geordneter Reihenfolge (1 Kor 14,29-32) und in verständlicher, vernünftiger Rede (1 Kor 14,15 f). Nach Röm 12,6 soll die Gabe der Prophetie nach Maßgabe des Glaubens gebraucht werden. Die Prophetie ist nicht Vorhersage von Künftigem, sie ist auch nicht für das eigene Erleben geschenkt, sondern dient der Erbauung und der Ermahnung der Gemeinde (1 Kor 14,3.31) und der Überführung der Außenstehenden (1 Kor 14,24 f). In der Aufzählung von 1 Kor 12,28 wird nach den Aposteln und vor den Lehrern die Gruppe der Propheten an zweiter Stelle genannt.

¹ Vgl. vor allem: Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ 182-187; Friedrich, προφήτης 849-858; Lemaire, Ministères 180-183; Guy, Prophecy; Cothenet, Prophétisme 1264 ff; Kerstge, Gemeinde. Von Propheten in der alten Kirche berichten die Didache (Did 10,7; 11,7-12; 13,1-7), Hermas (Mand 11) und Justin (Dial 82,1).

Trotz der spärlichen Zeugnisse muß man damit rechnen, daß in den paulinischen Gemeinden der Besitz der Gabe der Prophetie nicht nur ein Zeugnis der allgemeinen eschatologischen Geistausgießung war¹, sondern daß die Propheten auch "einen bestimmten Personenkreis"² in der Gemeinde darstellen. Die Aufgabe und die Autorität der Propheten ist aber schwer zu fassen. Sie werden vor allem durch ihr gottbegeistertes Reden in besonderer Weise an der Erbauung der Gemeinde beteiligt gewesen sein (vgl. 1 Kor 14,3.31). Nach A. von Harnack hatten die Propheten eine gemeinkirchliche Aufgabe und wanderten sie von Gemeinde zu Gemeinde³. Frhr. H. von Campenhausen, H. Greeven und H. Conzelmann halten dagegen die Propheten an eine Einzelgemeinde gebunden.⁴ Für G. Friedrich ist der Prophet "der geistbegabte Seelsorger der Gemeinde"⁵. Nach E. Käsemann übten die Propheten mittels ihrer Prophetien in der Stilform der "Sätze heiligen Rechts" eine gemeindeleitende Funktion aus. Es bleibt aber fraglich, ob jene Kreise, welche von den "Sätzen heiligen Rechts" Gebrauch machten, dieselben sind, die sonst als Propheten bezeichnet werden⁶. Die Stellung der Pro-

1 Vgl. 1 Kor 14,1.5.39. Ähnlich fließend ist die Bezeichnung der πνευματικοί. Vgl. Schweizer, πνεῦμα 421; Cerfaux, Théologie 161.

2 Greeven, Propheten 7.

3 von Harnack, Mission 332-338. Er verweist auf das Zeugnis der Apostelgeschichte und der Didache.

4 von Campenhausen, Amt 65 f; Greeven, Propheten 9, mit Hinweis auf 1 Kor 9,5, wo Paulus sein Wanderleben wohl mit dem anderer Apostel, aber nicht mit dem der Propheten und Lehrer vergleicht; Conzelmann, Erster Korinther 253, mit Hinweis auf 1 Kor 14.

5 Friedrich, προφήτης 857.

6 Käsemann, Sätze. Zur Kritik am methodischen Vorgehen von Käsemann vgl. zur Frage der prophetischen Gattungen.

pheten in paulinischen Gemeinden kann also im einzelnen kaum mehr genau erfaßt werden. Es fällt aber auf, daß das Bild dieser Gemeindepropheten sich von der Tradition der at. Propheten unterscheidet. Man wird eher mit hellenistischem, nicht jedoch mit gnostischem Einfluß rechnen müssen¹.

2.2 In Palästina und Syrien

Vom Auftreten urchristlicher Propheten in den Gemeinden Palästinas und Syriens spricht die Apostelgeschichte. Allerdings ist das Bild nicht einheitlich. Wenn wir von den urchristlichen Propheten nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte reden, ist zunächst zu beachten, daß Lukas nach Apg 2,17-21 im Auftreten der Propheten ein Zeichen der eschatologischen² Geistausgießung sieht, was besonders die Einfügung des Wortes *προφητεύειν* in das Joelzitat der Pfingstperikope (Apg 2,18) zeigt. Wie andere Geistwirkungen zeigt auch das Auftreten der Propheten den Fortschritt der Mission an (vgl. Apg 19,6)³. Die Bezeichnung der vier Töchter des Philippus als Prophetinnen in Apg 21,9 mag ebenfalls die Zugehörigkeit des gastgebenden Evangelisten zur Kirche der Geistbegabten andeuten. Vielleicht dient aber die Erwähnung der Prophetinnen nur der stimmungsschaffenden Vorbereitung der Prophezeiung des Agabus⁴.

1 Gegen Schmithals, *Gnosis* 129 und 246; Ders., *Apostelamt* 212.

2 Mußner, *Tagen* 263-265; Dupont, *Utilisation* 299; Lohse, *Bedeutung* 432 f; Gegen Haenchen, *Apostelgeschichte* 142; Wilckens, *Missionsreden* 33.

3 Zum Zusammenhang von Mission und Geistausgießung vgl. Conzelmann, *Mitte* 199 f; Lampe, *Spirit* 192-200

4 Conzelmann, *Apostelgeschichte* 121. Man wird die Prophetinnen aber kaum zu den Gemeindeleitern zählen dürfen; gegen Ellis, *Role* 55 f.

Neben dem lukanischen Theologumenon, wonach alle Glieder der Endgemeinde Propheten sind, berichtet die Apostelgeschichte aber auch vom Auftreten einzelner gemeindebezogener Propheten für Antiochia (Apg 13,1)¹ und für Jerusalem (Apg 11,27; 15,22.32). Ihre Stellung und ihre Tätigkeit ist aber nicht leicht zu fassen, da die Grenzen zu anderen Gruppen und zur Gesamtgemeinde fließend sind. Apg 13,1 werden fünf namentlich genannte Männer der Gemeinde von Antiochia als Propheten und Lehrer bezeichnet. Die Aufzählung deutet nicht darauf hin, daß innerhalb der Gruppe zwischen Propheten und Lehrern unterschieden werden soll. Nach Apg 11,26 haben Barnabas und Saulus, welche die Namenliste von Apg 13,1 eröffnen und schließen, ein ganzes Jahr lang in Antiochia gelehrt. Apg 13,2 spricht den fünf Männern auch eine prophetische Funktion zu. Auf ihren Prophetenspruch hin werden Barnabas und Saulus zum Werk der Mission ausgesondert. Ähnlich wie Apg 13,2 finden wir auch 1 Tim 1,18; 4,14 einen Hinweis, daß der künftige Amtsträger durch einen Prophetenspruch bezeichnet wurde. Die Bezeichnung durch Propheten soll unterstreichen, daß nicht ein menschliches Auswahlprinzip, sondern der heilige Geist die Auswahl vollzogen hat (vgl. Apg 13,4; 20,28)². Die vom heiligen Geist ausgewählten Missionare werden dann nach Apg 13,3 nach einer Zeit des

1 Gegen Peterson, *Prophètes* 578; Lohse, *Ordination* 72, welche die Propheten von Antiochia mit denen nach Apg 11,27, von Jerusalem gekommenen Propheten identifizieren.

2 Lohse, *Ordination* 81 f; Roloff, *Apostolat* 259; Dupont, *Paulus* 113-118; Schürmann, *Testament* 333.

Fastens und des Gebetes unter Handauflegung ausgesandt. Auch wenn eine Beteiligung der Gemeinde an der Aussendung der Missionare nicht auszuschließen ist, zeigt Apg 13,1-3 doch, daß die "Propheten und Lehrer" in Antiochia eine führende Rolle hatten, ja daß sie wahrscheinlich "zugleich" die Gemeindeleiter waren¹.

Die Propheten aus Jerusalem stellen nach Apg 11,27 den Kontakt mit Antiochia her. Agabus, der nach Apg 11,28 auch zu ihnen gehört, prophezeit eine große Teuerung (Apg 11,27-30) und tritt später wieder in Cäsarea auf, wo er die Gefangennahme und die Übergabe des Paulus an die Römer voraussagt (Apg 21,10 f). Die Kennzeichnung des Agabus darf aber nicht ohne weiteres auf die anderen Propheten aus Jerusalem übertragen werden, da sie vom AT beeinflusst ist². Zudem werden Apg 15,22 Judas und Silas, die Apg 15,32 als Propheten bezeichnet und zu den führenden Männern der Gemeinde von Jerusalem gerechnet werden, in offizieller Mission nach Antiochia entsandt, so daß auch in Apg 11,27 für die Propheten die Aufgabe einer offiziellen Kontaktaufnahme mit Antiochia zumindest in der Sicht des Lukas nicht auszuschließen ist³. Ihre Tätigkeit besteht nach Apg 15,32, ähnlich 1 Kor 14,3, außerdem im Zuspruch und in der Stärkung der besuchten Gemeinde.

1 Schnackenburg, Zeuge 241.

2 Botenformel und Zeichenhandlung in Apg 21,10 f erinnern an die at. Propheten. Vgl. Patsch, Prophetie 228-232.

3 Benoit, Visite 789 f.

Als Zeugnis für das Auftreten von Propheten im syrischen Raum muß auch das Mattäusevangelium in Betracht gezogen werden. Manche Exegeten vermuten, daß das Logion Mt 10,41 eine urkirchliche Gemeindeordnung widerspiegelt, die zeigt, daß in dieser Gemeinde auch eine Gruppe von Propheten existierte¹. G. Barth macht aber darauf aufmerksam, daß die Verbindung "Propheten und Gerechte" eine mattäische Eigentümlichkeit ist, die sich sonst auf Männer des AT bezieht (Mt 13,17; 23,29), und daß der Ton von Mt 10,40-42 darauf liegt, daß selbst die allgeringste Hilfe einem Jünger gegenüber ihren Lohn findet². Es wird auch darauf hingewiesen, daß Mattäus die Warnung von Falschpropheten von Mk 13,22 nicht nur an der unmittelbaren Parallelstelle zu Markus (Mt 24,24), sondern in veränderter Form auch Mt 7,15 und Mt 24,11 bringt, und daß er Mt 7,22 (diff Lk 13,26) bezeichnenderweise auch vom "Prophezeien" spreche, was beides auf die Existenz von falschen und damit auch von echten Propheten in der Kirche des Mattäus hindeute³. Mit G. Strecker ist aber die Warnung vor Falschpropheten eher "als allgemeingültige Warnung auf die falsche Prophetie der Endzeit" zu verstehen⁴.

1 Meyer, Ursprung 143; Grundmann, Mattäus 301 f; Käsemann, Anfänge 89-91; Cothenet, Prophètes 299.

2 Barth, Gesetzesverständnis 90.

3 Käsemann, Anfänge 83 f; Schweizer, Observance 213-230; Barth, Gesetzesverständnis 68-70; Vielhauer, Propheten 634.

4 Strecker, Weg 138. Vgl. auch Pesch, Naherwartungen 116.

2.3 Die Propheten in der Offenbarung

Auch in der Offenbarung werden urchristliche Propheten genannt (Offb 10,7; 11,18; 16,6; 18,20.24; 22,9)¹. Da sie Offb 18,20 als besondere Gruppe neben den Aposteln und den Heiligen und Offb 11,18; 16,6; 18,24 neben den Heiligen genannt sind, wird es sich bei der Bezeichnung Propheten um besonders hervorgehobene Männer der Gemeinde, und nicht nur um eine Erläuterung der sonst als Knechte bezeichneten Gläubigen handeln². Der Verfasser der Offenbarung weiß sich mit den Propheten verbunden (vgl. Offb 22,9), beansprucht aber für sich eine besondere Autorität³.

Über die Wirksamkeit der Propheten erfahren wir kaum etwas. Die Wörter προφητεία und προφητεύειν beziehen sich nicht auf das Wirken der Propheten. Nach Offb 10,7 wissen die Propheten um die Vollendung des Geheimnisses Gottes. Die angebliche Prophetin Isebel (Offb 2,20), der der Verfasser der Offenbarung allerdings kritisch gegenübersteht, betätigt sich in der Lehre. Es ist zu vermuten, daß die Propheten eine Verkündigungs- und Führungsfunktion in der Gemeinde hatten. Von den Propheten als den einzigen Amtsträgern der Gemeinde kann aber angesichts des Umstandes, daß wir in der Offenbarung von den Tätigkeiten der Propheten kaum etwas

1 Vgl. vor allem: Satake, Gemeindeordnung; Rousseau, Apocalypse; Hill, Prophecy.

2 Friedrich, προφήτης 850 f; Satake, Gemeindeordnung 57; Bousset, Offenbarung 138; gegen Lohmeyer, Offenbarung 7.96; Schweizer, Gemeinde 121; Hill, Prophecy 409-414.

3 Satake, Gemeindeordnung 60-64; Nikolainen, Eigenart 163; Hill, Prophecy 410.

vernehmen, nicht gesprochen werden¹.

2.4 Der Rückblick auf die Propheten im Epheserbrief

Der Epheserbrief spricht Eph 2,20; 3,5; 4,11 von urchristlichen Propheten. Eph 2,19 f werden die Adressaten des Briefes als "Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes" bezeichnet, die "aufgebaut sind auf dem Fundament der Apostel und Propheten". Der Ausdruck "Fundament der Apostel und Propheten" meint nicht das durch die Apostel und Propheten gelegte Fundament (vgl. 1 Kor 3,10), sondern das Fundament, das die Apostel und Propheten bilden². Es fällt auf, daß hier auf eine Größe der Vergangenheit zurückgeblickt und über deren Bedeutung theologisch reflektiert wird. Auch wenn nicht ausdrücklich vom Unterschied des Dienstes der Apostel und Propheten gesprochen wird, so handelt es sich bei den Aposteln und Propheten um zwei verschiedene Gruppen. Die Zusammenfassung der Apostel und Propheten unter einen einzigen Artikel, der Umstand, daß die Apostel vor den Propheten genannt werden und vor allem der Vergleich mit Eph 3,5 und 4,11 lassen darauf schließen, daß unter den Propheten nicht die at., sondern urkirchliche Propheten gemeint sind. Die Apostel und die urkirchlichen Propheten als die autoritativen Verkünder der ersten Generation bilden das Fundament der nachapostolischen Kirche, wobei aber Jesus Chri-

1 Hahn, Sendschreiben 359 f; gegen Satake, Gemeindeordnung 62.

2 Schlier, Epheser 142; Mußner, Christus 108; Pfammatter, Kirche 83 f. Zum folgenden vgl. Schnider-Stenger, Kirche 717 f.

stus der "Eckstein"¹ des Fundaments ist und bleibt.

Nach Eph 3,5 sind die Apostel und Propheten wie Paulus (Eph 3,5.8) die Träger der Offenbarung, daß "die Heiden Miterben und Mit-Leib und Mitteilhaber an der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium" (Eph 3,6) geworden sind. Die Apostel und Propheten sind also auf ihren besonderen Dienst der Evangeliumsverkündigung unter den Heiden bezogen. Als die Offenbarungsvermittler des Geheimnisses von der universalen Kirche aus Juden und Heiden sind sie das Fundament für die darauf aufgebauten Heidenchristen, die im Epheserbrief angesprochen werden.

Eph 4,11 werden die Apostel und Propheten als erste, vor den Evangelisten, Hirten und Lehrern zu jenen gezählt, die Christus gegeben hat, "um die Heiligen instand zu setzen für die Bestätigung eines Dienstes zum Aufbau des Leibes Christi" (Eph 4,12). Den urkirchlichen Propheten wird damit eine besondere Verantwortung und eine vermittelnde Aufgabe gegenüber der Kirche zugeschrieben. Sie gehören mit zu jenen, welche die Kirche zum Werk des Dienstes zurüsten.

2.5 Falschpropheten

Das NT spricht auch von Falschpropheten. Der Begriff des ψευδοπροφήτης, kann einen Propheten, der

¹ Percy, Probleme 329-332 und 485-488; Mußner, Christus 108 f; Pfammatter, Kirche 143-151. Gegen Jeremias, γωνία 792 f; Schlier, Epheser 142; Gnllka, Epheser 158, die den ἀπογωνιαῖος als Schlußstein verstehen.

Falsches aussagt, oder eine Person, die sich fälschlicherweise als Prophet ausgibt, bezeichnen¹. Das hebräische AT kennt kein Äquivalent zum Begriff $\phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\rho\omicron\phi\acute{\eta}\tau\eta\varsigma$ ², wohl aber das Problem der Auseinandersetzung mit der falschen Prophetie³. Die Septuaginta verwendet den Begriff des $\phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\rho\omicron\phi\acute{\eta}\tau\eta\varsigma$ in Jer 26-29 (= LXX 33-36) zur Bezeichnung der Propheten, mit denen sich Jeremia auseinandersetzen muß, ohne aber die Unterscheidung immer konsequent durchzuführen⁴.

Im NT ist die Verwendung des Begriffs $\phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\rho\omicron\phi\acute{\eta}\tau\eta\varsigma$ recht uneinheitlich. Lk 6,26 und 2 Petr 2,1 wird aus paränetischen Gründen auf die Falschpropheten zur Zeit des Alten Bundes verwiesen. Apg 13,6 wird der Jude Barjesus Falschprophet genannt. Da er nach dem Textzusammenhang ein Zauberer im Gefolge des Statthalters Sergius Paulus ist, der sich der Verkündigung des Paulus widersetzt (Apg 13,6-12), wird er wegen seines Widerspruchs zur christlichen Verkündigung und vielleicht auch wegen seiner mantischen Praktiken der Zukunftsdeutung als Falschprophet bezeichnet⁵. Es gibt aber auch Christen, die sich fälschlicherweise als Propheten ausgeben und vor denen sich die Gemeinde in acht

1 Bauer, WB 1763.

2 Vgl. aber 1 QH 4,16. Reiling, Use 147.

3 Quell, Propheten; Wolff, Hauptprobleme 228-230; Osswald, Prophetie; Kraus, Prophetie; Hossfeld-Meyer, Prophet.

4 Reiling, Use 148-154.

5 Friedrich, $\pi\rho\omicron\phi\acute{\eta}\tau\eta\varsigma$ 857; Haenchen, Apostelgeschichte 340.

nehmen muß (Mt 7,15.22)¹. Bei den Falschpropheten von 1 Joh 4,1 handelt es sich um Irrlehrer, wie auch 2 Petr 2,1 die Falschlehrer der christlichen Gemeinde mit den Falschpropheten des AT verglichen werden².

In den apokalyptischen Traditionen des NT gehören die Falschpropheten zu den Drangsalen der Endzeit. Nach Mk 13,22 versuchen die ψευδοπροφῆται zusammen mit den ψευδόχριστοι durch Zeichen und Wunder selbst die Erwählten zu verführen. Dtn 13,2-6 werden aus späterer Sicht die Zeichen und Wunder der Falschpropheten als göttliche Pädagogik gedeutet, womit Jahwe die Treue seines Volkes prüfen will³. E. Klostermann meint deshalb, daß die Falschpropheten "wohl nicht Propheten des falschen Messias, sondern gleichbedeutend mit ihm und wegen der Anspielung auf Dt 13" so genannt sind⁴. W. Grundmann denkt an "Thaumaturgen der hellenistischen Welt"⁵. Für R. Pesch sind es solche, "die eine falsche Naherwartung lehren" und "somit das Ende der Welt als gegenwärtig behaupten"⁶. Die Offenbarung kennt die

1 Bei Lukas ist die Warnung gegen solche gerichtet, die als Falschlehrer charakterisiert sind. Schürmann, Warnung 302.

2 Schnackenburg, Johannesbriefe 218 f; Schelkle, Petrusbriefe 203.

3 von Rad, Deuteronomium 69.

4 Klostermann, Markus 153.

5 Grundmann, Markus 268.

6 Pesch, Naherwartungen 114-117.

endzeitliche Figur des $\phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\varsigma$, die im Dienste der gottfeindlichen Macht des Antichristen steht, die am Ende der Tage auftreten wird. Auch er versucht durch Zeichen und Wunder die Menschen zu verführen (Offb 16,13; 19,20; 20,10, vgl. Offb 13,11-17).

Das Auftreten von Falschpropheten führt dazu, daß versucht wird, Kriterien zu ihrer Erkennung aufzustellen¹. Wunder und Zeichen können nicht als Beglaubigungszeichen der wahren Propheten angesehen werden, da auch die Falschpropheten sie vollbringen (Mk 13,22; Offb 13,13; 16,13 f; 19,20). Aus Mt 7,22 geht hervor, daß auch die Falschpropheten im Namen des Herrn prophezeien, Dämonen austreiben und Machttaten vollbringen. Dennoch verbindet Mt 7,15-20 die Warnung vor den Falschpropheten mit der Mahnung, zur Erkenntnis der Falschpropheten auf ihre Früchte zu achten. Auf Grund des Urteils von Mt 7,23: "Weichet von mir, die ihr begehrt, was wider das Gesetz ist" ist anzunehmen, daß die Falschpropheten ohne Liebe nur ihre eigene Macht und Ehre suchen und damit Antinomisten im mattsäischen Sinn sind². Das Kriterium von den Früchten wird aber insofern wieder eingeschränkt, daß nach Mt 7,22 f die Scheidung der Falschpropheten erst im Endgericht geschieht (vgl. Mt 13,24-30).

Nach Paulus dient die echte Prophetie "der Erbauung, Ermahnung und der Tröstung" (1 Kor 14,3)

1 Vgl. Friedrich, $\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\varsigma$ 857; Bacht, Prophetentum 260 f.

2 Grundmann, Mattäus 235; Barth, Gesetzesverständnis 28 f und 152; Cothenet, Prophètes 300. Unwahrscheinlich ist, daß damit die Essener gemeint sind; gegen Daniel, Prophètes 45-80.

der Gemeinde und der Überführung der Ungläubigen (1 Kor 14,25). Aber auch für Paulus ist die Gabe der Unterscheidung der Geister eine Gabe des Geistes (1 Kor 12,10)¹. Damit wird aber letztlich auf ein charismatisch-pneumatisches Urteil verwiesen. Nach 1 Joh 4,2 f ermöglicht das rechte Christusbekenntnis eine Unterscheidung der Geister gegenüber den christlichen Irrlehrern als Falschpropheten. In der Didache und bei Hermas dienen moralische Kriterien zur Scheidung von wahren und falschen Propheten².

2.6 Die urchristlichen Propheten und die Vorstellung vom Propheten Jesus

Der kurze Überblick über das Auftreten urchristlicher Propheten zeigt, wie schwer es ist, in die Geschichte der nt. Prophetie Einblick zu gewinnen. Entsprechend problematisch ist deshalb auch die Beantwortung der Frage, inwieweit von den urchristlichen Propheten ein Einfluß auf die Vorstellung vom Propheten Jesus ausging. Dabei müssen wir davon ausgehen, daß das NT nirgendwo berichtet, daß bestimmte urchristliche Propheten die Vorstellung vom Propheten Jesus entwickelt oder verwendet haben. Es ist aber weiter zu fragen, ob vielleicht bestimmte Verhaltensweisen der ur-

¹ 1 Kor 12,2 f geht es wohl um die Unterscheidung der Geister im ekstatischen Sprechen (Lietzmann-Kümmel, Korinther 186 f; Conzelmann, Erster Korinther 242 f) und um die Absetzung vom heidnisch-dämonengetriebenen Enthusiasmus (Holtz, Kennzeichen 372 f), vgl. auch Dautzenberg, Hintergrund.

² Zur weiteren Entwicklung der Prophetie vgl. Kraft, Prophetie.

christlichen Propheten implizieren, daß diese Propheten ihre Vorstellungen des Propheten auf Jesus übertragen. So fragt E. Schweizer: "Might it be that, in this way, Jesus should be described from the very beginning, as an itinerant prophet, the prototype of all future Christian prophets?"¹ Aber auch für diese Übertragung der Vorstellung haben wir kein direktes Zeugnis. Zudem ist Jesus selber als Wanderlehrer umhergezogen und ist das Umherziehen auch ein Charakteristikum der urchristlichen Missionare². Auch mit der Annahme einer Übertragung der eigenen prophetischen Erfahrung im geistbegabten Sprechen der urkirchlichen Propheten auf Jesus³ wird man vorsichtig sein müssen, da dafür wiederum ein direktes Zeugnis fehlt.

Es wird auch vermutet, daß das Auftreten der urchristlichen Propheten und Falschpropheten ein Grund dafür war, daß der Titel Prophet für Jesus in bestimmten urchristlichen Gemeinden nicht aufgenommen oder aufgegeben wurde, weil er die Einzigartigkeit Jesu gegenüber diesen Propheten zu wenig zum Ausdruck brachte⁴. Dafür könnte sprechen, daß weder Paulus, die Offenbarung, noch der Epheserbrief Jesus als Propheten bezeichnen. Andererseits fehlt auch dazu eine positive Aussage. Zudem hätten dann Mattäus und Lukas dieser Tendenz entgegengewirkt, da sie sowohl von urchristlichen Propheten und von der Vorstellung vom Propheten Jesus berichten.

1 Schweizer, *Observance* 221, vgl. 227-229.

2 Hengel, *Ursprünge* 35 f.

3 Schille, *Judenchristentum* 57-59.

4 Friedrich, *προφήτης* 849; Davies, *Jesus* 254.

III

PROPHETISCHE GATTUNG UND PROPHETISCHER JESUS1. Problemstellung

Schon R. Bultmann verwendete den Vergleich mit den at. Schriftpropheten zur Einteilung des synoptischen Spruchgutes¹. Während für ihn der Vergleich mit der Wortüberlieferung der at. Propheten nur einer groben Einteilung des synoptischen Spruchgutes diene und er eingehendere formale und sprachliche Vergleiche mit den Prophetenworten nur selten machte, nahmen andere Forscher die sog. prophetische Rede- und Verhaltensweise Jesu zum Ausgangspunkt für Überlegungen über das Prophetentum Jesu. Dieses methodische Vorgehen kann sehr deutlich bei C.H. Dodd aufgezeigt werden². Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen über das Prophetentum Jesu sind die bekannten Perikopen,

¹ Bultmann, Geschichte 126-132. Vgl. auch: Zimmermann, Methodenlehre 145-147; Ders., Formen 232-234; Schnackenburg, Methode 211; Bornkamm, Evangelien 752; Ders., Formen 100; Dibelius, Formgeschichte 247.

² Zum folgenden: Dodd, Jesus 67-86. Ein ähnliches Vorgehen finden wir bei Barrett, Spirit 94 f; Higgins, Jesus 292 f; Mc Keating, Prophet 4-7. 50-53; Davies, Jesus 241-254; Meyer, Prophet 251-253; Gils, Jésus 89-149.

in denen Jesus ausdrücklich als Prophet bezeichnet wird. Sie veranlassen ihn zu fragen, welche Züge Jesu dazu geführt haben, daß die Menschen ihn in die Reihe der Propheten einordneten. Zu diesen Zügen zählt er die Redeweise Jesu: "Ein großer Teil der uns überlieferten Äußerungen Jesu zeigt einen ausgeprägten poetischen Charakter, der an den der prophetischen Orakel erinnert. Bei der Beurteilung dieses poetischen Elements spielt das undefinierbare Gefühl für den Unterschied von Poesie und Prosa natürlich eine Rolle, aber man kann sich auch an ganz bestimmte, formale Kriterien halten. C.F. Burney (*The Poetry of our Lord*) hat durch eingehende Analysen und Vergleiche gezeigt, daß die verschiedenen Typen des Rhythmus und des Parallelismus, deren sich die hebräischen Propheten bedienen, in großen Abschnitten der Evangelien wiederkehren und als charakteristisch für die ursprüngliche Sprechweise Jesu anzusehen sind"¹. Auch die symbolischen Handlungen Jesu gehören zu den traditionellen Merkmalen des Prophetentums Jesu und erklären die Schätzung Jesu als Prophet.

Der methodische Ansatz liegt also darin, daß angenommen wird: Inhaltliche und formale Ähnlichkeiten bestimmter Jesuslogien mit den Sprüchen der at. Schriftpropheten erlauben den Schluß, daß Jesus auf Grund dieser prophetischen Redeweise vom Volk als Prophet erkannt werden konnte. Derselbe methodische Ansatz gilt dann auch für die symbolischen Handlungen Jesu. Es ist aber zu fragen, wie weit

¹ Dodd, *Jesus* 75.

dieser methodische Gedankengang tragfähig ist. Einmal ist dagegen einzuwenden, daß hier vorschnell von der Ebene der Literatur, nämlich von einer Formbestimmung und der Beschreibung ihrer Merkmale auf einen historischen Tatbestand geschlossen wird, nämlich auf den vom Volk als Propheten erkannten Jesus. Zwei Arbeitsgänge sind deshalb methodisch sauber zu trennen. In einem ersten Schritt ist auf der Ebene der literarischen Darstellung zu fragen, ob in den sog. prophetischen Gattungen der Jesusüberlieferung eine Gattung, wie sie bei den at. Propheten anzutreffen ist, wirklich nachgeahmt¹ wird. In einem zweiten Schritt kann dann von der Ebene der literarischen Darstellung auf die historische Ebene zurückgefragt werden. Dazu reicht aber ein rein formaler Vergleich nicht aus, sondern es ist zusätzlich nach inhaltlichen Kriterien zu fragen, die es möglich machten, daß Jesus mit den at. Propheten verglichen werden konnte.

2. Die Gattung Prophezeiung

Formale Untersuchungen zu den at. Prophetenworten ließen u.a. eine strukturierte Einheit erkennen, die mit der Gattungsbezeichnung Prophezeiung² benannt wurde. Am Beispiel von Am 7,16 f sollen die Elemente dieser strukturierten Einheit dargestellt werden.

1 Zu den nachgeahmten Gattungen vgl. Richter, Exegese 143.148.

2 Die Terminologie ist nicht einheitlich. Vgl. Koch, Formgeschichte 258-266; Sellin-Fohrer, Einleitung 384 f; Westermann, Grundformen.

So höre nun Jahwes Spruch: Aufmerksamkeitsappell

Du sagst da: Verkündige Scheltwort
nicht als Prophet gegen
Israel! Eifere nicht gegen
Isaaks Haus!

Darum hat Jahwe so gesagt: Botenformel

Deine Frau wird in der Stadt Drohwort
zur Hure. Deine Söhne und
deine Töchter werden durchs
Schwert fallen. Dein Boden
wird mit der Meßschnur ver-
teilt. Du selbst wirst auf
unreinem Boden sterben. Und
Israel wird verschleppt,
verschleppt von seinem
Boden weg¹.

Amos beschuldigt Amazja, bevor er gegen ihn weis-
sagt, daß er ihn an seiner Verkündigung in Israel
hindert. Dieses Wort des Zurechtstellens des Fehl-
baren wird Scheltwort genannt. "Das Scheltwort
stellt fest, daß die Lage des Adressaten vor Gott
unhaltbar geworden ist, und zwar durch seine Schuld"².

¹ Übersetzung nach Wolff, Amos 352 f.

² Koch, Formgeschichte 234.

Dem Scheltwort folgt das Drohwort. Den Priester und seine Familie wird das Los der Deportation treffen. Das Drohwort ist gewöhnlich "ein Satz, bestehend in einer einfachen, direkten Ankündigung einer unheilvollen Zukunft, dem Angeredeten in persönlicher Anrede auf den Kopf zugesagt, als Gotteswort eingeleitet durch die Botenformel"¹. Zwischen Schelt- und Drohwort besteht ein Zusammenhang. Das Scheltwort macht Amazja nicht nur darauf aufmerksam, daß er gegenüber Amos falsch gehandelt hat, sondern es begründet auch die folgende Strafansage².

Am 7,17 ist das Drohwort mit der Botenformel³ "darum hat Jahwe so gesagt" eingeleitet. Die Botenformel gehört als "Formel" zum Botenspruch und zum Gesandtschaftswesen. Im Prophetenspruch wird mit der Ersetzung des weltlichen Subjekts durch Jahwe dieser zum Auftraggeber der Botschaft. W. Richter spricht in diesem Fall "von einer Theologisierung der Formel"⁴. Diese Theologisierung bewirkt eine Verschiebung des Horizontes der Botenformel vom innerweltlichen Bereich in den theologischen Bereich. Als "Formel" gewinnt die Botenformel "so hat Jahwe gesprochen" einen gewichtigen Einfluß auf die Funktion der Gattung Prophezeiung. Denn "geprägte Bestandteile führen in der Regel über die einzelne

1 Westermann, Grundformen 94.

2 Wolff, Begründungen 1-22.

3 Westermann, Grundformen 107; Koch, Formgeschichte 266; Sellin-Fohrer, Einleitung 385.

4 Richter, Exegese 122.

Einheit hinaus"¹. So beeinflusst auch die theologisierte Botenformel den Prophetenspruch. Sie macht die im Prophetenspruch übermittelte Botschaft ausdrücklich zur Botschaft Jahwes und den die Botschaft überbringenden Boten zum Propheten Jahwes. Die Botenformel erweist sich damit für die Gattung Prophezeiung als "funktionstypisch"².

3. Die prophetische Redeweise Jesu

In der synoptischen Tradition finden wir Prophezeiungen Jesu in jener eigentümlichen Art, wie sie bei den at. Propheten festgestellt werden können. Auch die Jesustradition überliefert eine zweigliedrige Spruchform, wo der Teil der eigentlichen Weissagung mit einem begründenden Teil verbunden ist. Als Unheilsprophezeiung sind zu nennen:

Lk 13,34 f / Mt 23,37-39	gegen Jerusalem
Lk 11,49-51 / Mt 23,34-36	gegen "dieses Geschlecht"
Mk 13,1-2 par	gegen den Tempel
Lk 19,41-44	gegen "die Stadt"
Lk 23,28-30	gegen die Töchter Jerusalems

Auch die nt. Weherufe zeigen teilweise formale Kennzeichen der Unheilsprophezeiung (vgl. Lk 11 / Mt 23; Lk 10,13-15 / Mt 11,21-24; Lk 6,24-26).

1 Richter, Exegese 117. Vgl. auch 145.

2 Hoffmann, Form 343.

Heilsprophezeiungen finden wir Mk 10,29 f; Lk 10, 17-20; Lk 12,32 und in den Makarismen: Lk 6,20-23 / Mt 5,3-12; Lk 10,23 f / Mt 13,16. Auf die einfache Seligpreisung beschränkt sind Lk 7,23 / Mt 11,6; Lk 11,28; 14,15.

Das Gemeinsame dieser Worte Jesu liegt darin, daß in dem einen Teil des Spruches den Adressaten für die Zukunft Heil oder Unheil angesagt wird, und im andern Teil des Spruches die Heils- oder Gerichtsansage begründet wird. So wird z.B. im Spruch Lk 13,34 f / Mt 23,37-39 Jerusalem das Gericht angesagt: "Siehe, euer Haus wird euch verlassen werden"¹. Formal entspricht dieses Drohwort der bei der at. Prophezeiung festgestellten Weissagung mit Präsentativ². Ihre Begründung findet die Gerichtsansage im vorangestellten Scheltwort. Die formale Verwendung der anklagenden Frage findet sich ebenfalls bei der at. Prophezeiung³. Dem Drohwort an Jerusalem ist eine Weissagung über die Wiederkunft Jesu als Menschensohn angefügt. Formal ist sie erkenntlich durch die neu anhebende Einleitungsformel λέγω δὲ ὑμῖν. Die Erweiterung des Drohwortes läßt sich auch für die at. Prophezeiung feststellen. Dort ist die Erweiterung vom Drohwort durch eine Partikel abgehoben⁴.

1 Zur Q-Fassung und zur inhaltlichen Deutung des Logions vgl. S. 142-147.

2 Koch, Formgeschichte 259.

3 Westermann, Grundformen 102-104.

4 Westermann, Grundformen 133 f. Koch, Formgeschichte 260, spricht von der "abschließenden Charakteristik entweder des Betroffenen oder des Sendenden".

Der formale Vergleich des Jesuslogions Lk 13,34 f / Mt 23,37-39 mit der at. Prophezeiung zeigt mehrere Übereinstimmungen, die sich nicht nur auf die Abfolge bestimmter Einheiten der Prophezeiung (Scheltwort - Drohwort - Erweiterung der Weissagung), sondern auch auf die sprachliche Gestaltung der Einheiten (Frageform des Scheltwortes; Weissagung mit Präsentativ; sprachliche Abhebung der Erweiterung) beziehen. Was hingegen im Jesuslogion Lk 13,34 f / Mt 23,37-39 gänzlich fehlt, ist die Botenformel. Diese Beobachtung läßt sich bei allen sog. prophetischen Jesusworten feststellen. Eine gewisse Ähnlichkeit zur Botenformel hat nur die Einleitungsformel "die Weisheit Gottes sprach" von Lk 11,49, mit der in der lukanischen Fassung die Unheilsprophezeiung gegen "dieses Geschlecht" eingeleitet wird. Die Vorstellung des mit der Botenformel umschriebenen Sachverhaltes steht auch hinter dem Logion Mt 7,22: "Viele werden an jenem Tag zu mir sagen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen als Prophet geredet?" Dieses Logion bezieht sich aber nicht auf Jesus, sondern auf christliche Propheten, die im Endgericht sich auf ihre Prophezeiungen berufen, die sie im Namen des erhöhten Kyrios machten.

Worin liegt nun die theologische Bedeutung der Feststellung, daß in den sog. prophetischen Jesusworten die Botenformel der at. Prophezeiung fehlt? Da die Botenformel in der at. Prophezeiung eine funktionstypische Verwendung der Gattung Prophezeiung anzeigt, bringt sie zum Ausdruck, daß

die Aussage des Spruches eine Botschaft Jahwes und der die Botschaft vermittelnde Sprecher ein Prophet Jahwes ist. Die Verbindung der prophetischen Worte Jesu mit der Botenformel "so hat Jahwe gesprochen" würde anzeigen, daß diese Jesuslogien als eine nachahmende Gattung der at. Gattung Prophezeiung zu verstehen sind. Eine solche Nachahmung würde die Absicht aufzeigen, daß prophetische Merkmale auf die Person Jesu übertragen werden und Jesus so als Prophet gedeutet werden soll. Das Fehlen der Botenformel "so hat Jahwe gesprochen" in den sog. prophetischen Jesuslogien zeigt zumindest, daß Jesus nicht den at. Propheten nachgezeichnet wird. Daß Jesus nicht als Prophet gezeichnet wird, zeigt sich auch darin, daß mit Ausnahme von Lk 10,18 nie von einer Audition oder Vision Jesu gesprochen wird, die den Ausgangspunkt eines Jesuslogions bilden. Selbst Lk 10,18 wird im Zusammenhang der Vision Jesu, ihm kein Wort Gottes vermittelt, sondern die folgende Weissagung ist die eigene Schlußfolgerung Jesu aus der Vision des Satanssturzes.

Die prophetischen Worte Jesu heben deshalb keineswegs hervor, daß Jesus als Prophet im Auftrage Gottes spricht, sondern betonen eher, daß Jesus in eigener Initiative und Autorität den Zuhörern Heil oder Gericht ansagt. Die Vergleichbarkeit der prophetischen Worte Jesu zur at. Gattung ist also nicht bedingt durch die Vorstellung des im Auftrage Gottes stehenden Propheten, vielmehr dadurch, daß diese Worte Jesu die von den at. Propheten in der Prophezeiung ausgeübte Funktion der begründenden

Heils- oder Unheilsansage übernehmen. Das Urteil jener Autoren, die auf Grund der prophetischen Worte Jesu auf ein damit verbundenes Verständnis Jesu als Propheten schließen, kann deshalb nicht unesehen übernommen werden. Hinzu kommt, daß auch allgemein methodische Überlegungen zur Form- und Gattungsforschung zeigen, wie sehr dem Rückschluß von der Form einer sprachlichen Äußerung auf das Verständnis ihrer Träger Grenzen gesetzt sind¹. Für die Prophezeiung gilt das besonders, da sie schon im AT Anzeichen der Auflösung ihrer Form zeigt². Zudem ist anzunehmen, daß prophetische Redeformen wie Drohwort, Mahnwort, Scheltwort usw. auch durch die Vermittlung der weisheitlichen und apokalyptischen Literatur ihren Weg ins NT fanden, was den Rückschluß auf das Verständnis ihrer Träger wiederum erschwert³.

Wenn von der literarischen Ebene Rückschlüsse auf die historische Ebene gezogen werden, so kann sich das Bild nicht wesentlich ändern. Auch wenn Jesus Droh-, Mahn-, Scheltworte, Weherufe und Makarismen in seiner Verkündigung gebrauchte, so müssen wir auf Grund des nt. Zeugnisses annehmen, daß er dabei nicht die Vorstellung des im Auftrag Gottes stehenden Propheten herausstellte, sondern daß er

1 Richter, Exegese 132 f. 145; Barth-Steck, Exegese 61-64.

2 Westermann, Grundformen 148 f.

3 Vgl. die Kritik an Käsemann, der aus "den Sätzen heiligen Rechtes" auf die prophetische Verkündigung urkirchlicher Propheten schloß, durch Schweizer, Observance 226 f; Berger, Sätze; Ders., Sätze; vgl. auch Neugebauer, Geistsprüche; Boring, Oracles.

im Gegenteil auch in seiner prophetischen Verkündigung eigene Initiative und Autorität zum Ausdruck brachte. Andererseits konnten die von Jesus angesprochenen Zuhörer, die Jesu Droh-, Mahn-, Scheltworte, Weherufe und Makarismen hörten, diese Rede-weise Jesu auf assoziative Weise mit jener der at. Propheten in Verbindung bringen. Dies umso mehr, wenn Jesus auch inhaltlich Gedanken der prophetischen Verkündigung aufnahm, wie die Gerichts- und Heilsansage, die Kult- und Tempelkritik, die Toraverschärfung und die Betonung der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

4. Berichte über prophetische Zeichenhandlungen im AT

Eingehende Untersuchungen zu dieser Frage machte G. Fohrer¹. Aus seinen vielen Analysen wird Ez 12,1-11² als Beispiel gewählt.

Befehl Das Wort Jahwes erging an mich:
 Menschenkind,
 inmitten des Hauses Widerspenstigkeit
 wohnst du,
 die Augen haben zu sehen
 und doch nicht sehen,
 die Ohren haben zu hören,
 und doch nicht hören.
 Du Menschenkind,
 mache dir Deportiertengepäck zurecht
 bei Tage vor ihren Augen!

1 Fohrer, Gattung; Ders., Handlungen.

2 Über die Textverhältnisse der Perikope vgl. Zimmerli, Ezechiel 256. Fohrer, Handlungen 55. Hier wird der mutmaßliche Grundtext in der Abgrenzung und Übersetzung von Fohrer, Handlungen 55 f übernommen.

Geh von deiner Wohnstätte fort
 an einen anderen Ort!
 Vielleicht sehen sie,
 daß sie ein Haus Widerspenstigkeit sind.

Vor ihren Augen brich durch die
 Wand hindurch,
 hebe (das Gepäck) auf die Schulter
 und zieh' in die Dunkelheit hinaus!
 Dein Gesicht sollst du verhüllen
 und das Land nicht sehen;
 denn zum Wahrzeichen mache ich dich
 für das Haus Israel.

Bericht

Da tat ich so,
 wie ich geheißen war:
 Mein Gepäck brachte ich
 wie Deportiertengepäck bei Tage hinaus.
 Am Abend brach ich durch die Wand
 hindurch,
 in der Dunkelheit zog ich hinaus,
 (Augenzeugen) auf die Schulter hob ich's vor ihren
 Augen.

Deutung

Am nächsten Morgen erging das Wort
 Jahwes an mich:

(mit Zusage
 und Symbol-
 beziehung)

Menschenkind,
 hat das Haus Israel dich nicht gefragt:
 was tust du da?
 Sprich zu ihnen:
 Ich bin euer Wahrzeichen!
 Wie ich getan habe,
 wird ihnen geschehen:
 In die Verbannung müssen sie gehen.

Am Anfang steht der Befehl Jahwes an Ezechiel. Der Befehl gibt die genaue Anweisung, wie Ezechiel die Zeichenhandlung auszuführen hat. Dem Befehl entspricht der Bericht über die Ausführung der Handlung. Zuerst wird ausdrücklich betont, daß der Prophet genau so tut, wie ihm befohlen worden war. Dann wird zur Bestätigung seine Handlung in der Zeitform der Vergangenheit nochmals geschildert. Schließlich wird die ebenfalls gebotene Augenzeugenschaft festgestellt.

Nach dem ausführlichen Bericht über die bedeutsame Handlung des Propheten wird eine ausdrückliche Deutung gegeben. Was in der prophetischen Zeichenhandlung der Bereitstellung des Deportiertengepäckes und des nächtlichen Verlassens des Hauses schon ansichtig war, wird durch die Deutung ausdrücklich bestätigt: Der Prophet ist in seinem Tun Zeichen für Israel, das in die Verbannung gehen muß. Mit der Deutung verbunden, ist eine Zusage Jahwes, daß die durch die prophetische Zeichenhandlung angekündigte Verbannung der Bewohner von Jerusalem auch wirklich geschehen wird. Ebenfalls mit der Deutung verbunden sind Ausdrücke der Symbolbeziehung.

5. Die prophetische Verhaltensweise Jesu

Am ehesten können einige Handlungen aus Jesu letzten Tagen in Jerusalem mit den Zeichenhandlungen der at. Propheten in Verbindung gebracht werden. Jesu feierlicher Einzug in die Stadt Jerusalem (Mk 11,1-10), die Tempelreinigung (Mk 11,15-17)

und die Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,12-14. 20 f) sind auffallende Handlungen, die ihren Sinn nur bekommen, wenn sie als Zeichen gesetzt sind für ein Handeln Gottes. Auch das letzte Abendmahl (Mk 11,22-25), das als bewußt gefeierte Mahlgemeinschaft im Angesicht des bevorstehenden Untergangs dargestellt wird, ist als eine Zeichenhandlung anzusehen. Wenn die Wahl der Zwölf (Mk 3,13-19) eine einmalige demonstrative Handlung gewesen ist, gehört auch sie dazu. Ähnliches gilt für die Jünger-aussendung¹.

Die wunderbare Speisung (Mk 6,34-44) wird eher als Brotwunder denn als Zeichenhandlung für die eschatologische Mahlgemeinschaft zu verstehen sein². Auch ist es fraglich, ob die Mahlgemeinschaften Jesu zu den Zeichenhandlungen zu zählen sind, da Jesu Mahlhalten mit Zöllnern und Sündern eher ein "dauern-des" Charakteristikum für die ganze Zeit seiner Wirksamkeit war³. Die letzten Beispiele zeigen, daß man den Begriff der prophetischen Zeichenhandlung nicht auf jedes Tun und Verhalten Jesu ausdehnen darf. Da Jesus den Anbruch der eschatologischen Zeit ansagte und als eschatologischer Heilbringer auftrat, ist sein ganzes Tun daraufhin transparent. Diese allgemeine Zeichenhaftigkeit des Wirkens Jesu ist von einer bewußt gesetzten Zeichenhandlung zu unter-

1 Schürmann, Symbolhandlungen 37-39.

2 Gegen Schweitzer, Geschichte 421 f; Lövestam, Wunder, will auch im Wunder des Seewandels Jesu eine Symbolhandlung sehen, womit sich Jesus als der Erlöser von den gottfeindlichen Mächten des Bösen offenbart.

3 Schürmann, Symbolhandlungen 38; Gegen Stählin, Gleichnishandlungen 21; Jeremias, Gleichnisse 224 f.

scheiden¹. Eine genaue Abgrenzung wird aber oft schwierig bleiben. Für die Fragestellung dieses Abschnitts ist auch nicht die genaue Abgrenzung des nt. Materials von Bedeutung, sondern die Art und Weise, wie im NT Jesu Zeichenhandlungen dargestellt werden.

Als Beispiel eines nt. Berichtes über eine Zeichenhandlung wird die markinische Darstellung der Tempelreinigung (Mk 11,15-17)² gewählt.

Mk 11,15a	Überleitung	Und sie kamen nach Jerusalem.
Mk 11,15b-16	Bericht	Und als er in den Tempel hineingegangen war, begann er die im Tempel Verkaufenden und Kaufenden hinauszuerwerfen. Und die Tische der Geld- wechsler und die Sitze der Taubenhändler stieß er um. Und er ließ nicht zu, daß einer ein Gefäß durch den Tempel trug.

¹ Schürmann, Symbolhandlungen 33; Hahn, Hoheitstitel 381. Die Frage, inwiefern Jesu Wunder als prophetische Zeichenhandlungen zu verstehen sind, kann hier wegen ihrer Komplexität nicht behandelt werden.

² Joh 2,12-17 zeigt denselben formalen Aufbau: Überleitung, Bericht und Deutung. Die Spezialliteratur zur Tempelreinigung beschäftigt sich vor allem mit der traditionsgeschichtlichen Fragestellung. Vgl. vor allem: Mendner, Tempelreinigung; Buse, Cleansing; Haenchen, Probleme 34-46; Roth, Cleansing; Hamilton, Temple.

Mk 11,17	Deutung	Und er lehrte und sprach zu ihnen: Steht nicht geschrieben: Mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker.
----------	---------	--

Die Perikope Mk 11,15-17 weist nach einer kurzen Überleitung (15a) zwei voneinander getrennte, aber aufeinander bezogene Teile auf, einen die Aktionen Jesu im Tempel schildernden Bericht (15b-16) und einen diese beschriebenen Aktionen deutendes Wort Jesu. Der Übergang von den Aktionen Jesu im Tempel zur Rede Jesu ist gekennzeichnet durch die Verdoppelung der Verben des Sagens. Der Bezug der Rede Jesu auf seine Aktionen im Tempel ist durch den Kontext, durch das Schriftzitat (Jes 56,7 ist mit dem "Bethaus" der Tempel gemeint) und durch das Wort *ὁ οἶκος* hergestellt, das auch die Bedeutung Tempel haben kann¹.

Wenn wir den nt. Bericht der Zeichenhandlung Jesu von Mk 11,15-17 mit den at. Berichten über prophetische Zeichenhandlungen vergleichen, so zeigt sich die gleiche Abfolge von dem die Zeichenhandlungen beschreibenden Bericht und ihrer Deutung. Auffallend sind aber auch die Unterschiede. Das deutende Wort des Propheten hat die Form des durch die Botenformel gekennzeichneten Prophetenspruches. Diese Art der Kennzeichnung fehlt dem deutenden Wort Jesu von Mk 11,17. Nach Mk 11,17 deutet Jesus seine Handlung aus eigener Initiative und Autorität. Da er für seine Deutung ein Schriftzitat benützt,

¹ Bauer, WB 1109 f.

beansprucht er damit sogar die hinter der Schrift stehende Autorität Gottes für sein Handeln. Mk 11, 15-17 finden wir auch keinen Befehl Gottes, der Jesus zur Tat anhält. Mk 11,15a ist eine rein szenische Überleitung. Mk 11,15b geht Jesus in eigener Initiative in den Tempel und beginnt dort seine Handlung der Tempelreinigung. Daß die Ausdrücke der Zusage Jahwes für die Verwirklichung des Dargestellten fehlen, zeigt ebenso, daß in der nt. Darstellung das eigene Tun Jesu im Vordergrund steht. Er selbst macht mit seiner Tempelreinigung den Tempel zum Bethause.

Wenn wir die übrigen Berichte über Jesu Zeichenhandlungen betrachten, so fehlen überall jene Merkmale, die den Bezug der Zeichenhandlung zu Gott herstellen. Die Taten Jesu werden einfachhin geschildert, ohne daß ein besonderer Bezug zu Gott betont wird. Nie wird von einem Befehl Gottes an Jesus berichtet. Ebenso fehlt die Deutung einer Tat Jesu in der Form eines Prophetenspruches. Wenn überhaupt ein Bericht über eine Handlung Jesu ausdrücklich mit einer Deutung versehen ist, deutet Jesus seine Handlung entweder mit einem Schriftwort (Mk 11,17) oder mit eigenen Worten (Mk 14,22-24; Mk 11,13 f. 20-25). Die at. Gattung Bericht über prophetische Zeichenhandlungen wird also zur Darstellung der Zeichenhandlungen Jesu nicht nachgeahmt, d.h. die nt. Überlieferung versucht nicht Jesu Ähnlichkeit zu den at. Propheten herauszustellen. Die nt. Berichte zeigen nicht den im Auftrag Gottes stehenden und handelnden Propheten Jesus, sondern

Jesus, der in eigener Initiative und Autorität eine Zeichenhandlung setzt und deutet.

Trotz dieses entscheidenden Unterschieds darf aber das Gemeinsame nicht übersehen werden. In den Zeichenhandlungen der at. Propheten wie in den Zeichenhandlungen Jesu wird Gottes Handeln angekündigt, dort im Auftrage Jahwes, hier in Betonung der eigenen Vollmacht. Unter dem Aspekt der Ansage des Handelns Gottes durch die bewußte Setzung einer auffälligen zeichenhaften Handlung sind die Zeichenhandlungen Jesu auch vergleichbar mit den Zeichenhandlungen der at. Propheten, und können in diesem Sinne prophetisch genannt werden.

Bisher bewegten sich die Überlegungen auf der literarischen Ebene der Berichte über Jesu Zeichenhandlungen. Wie steht es auf der historischen Ebene? Dazu soll wieder das Beispiel der Tempelreinigung aufgenommen werden.

Es ist davon auszugehen, daß Mk 11,17 wahrscheinlich eine markinische Deutung von Jesu Handlung im Tempel ist, während dem Bericht über die Aktionen Jesu im Tempel (Mk 11,15 f) ein historisches Geschehen zu Grunde liegt. Denn die Vertreibung der Verkäufer von Opfertieren und das Umstoßen der Tische der Geldwechsler findet auch eine Parallele in der johanneischen Tradition (Joh 2,14 f)¹. Die Aktion Jesu bezog sich also auf jene Leute, die als

¹ Es läßt sich deshalb fragen, ob Mk 11,16 erst später hinzugefügt wurde. Mendner, Tempelreinigung 95.

Verkäufer oder Geldwechsler im Tempelbereich tätig waren. Der Verlauf des Geschehens ist etwa so vorzustellen: Jesus betritt mit seinen Jüngern den Tempelbereich und beginnt in irgendeiner Ecke den offiziellen Tempelbetrieb zu stören, indem er die Tische der Geldwechsler umstößt und einige Verkäufer von Opfertieren nötigt, von ihrem Verkaufsort zu weichen. Die alarmierten Tempelbehörden stellen Jesus zur Rede und fragen nach dem Grund und der Berechtigung seiner anmaßenden Tat. Jesu Tat ist also durchaus mit den Zeichenhandlungen der alt. Propheten vergleichbar. Ohne sich vorstellen zu müssen, daß Jesus mit seinem Gefolge den Tempelberg in einer Art Sturmangriff erobert und den Tempelbereich besetzt¹, muß seine Handlung, wenn sie auch von begrenztem Charakter war, doch so provokativ gewesen sein, daß sie Aufsehen erregte. In dieser Provokation liegt aber auch ihr Zeichencharakter. Die Störung des Tempelbetriebes soll etwas anzeigen. Wenn jemand bewußt und offensichtlich den Tempelbetrieb stört, dann nur darum (wenn er nicht ein Irrer ist), weil er diesen Tempelbetrieb für wertlos oder für falsch hält. Der Tat Jesu eignet also ein zeichenhafter Charakter, der auch von der Umgebung wahrgenommen werden konnte.

Inwiefern zeigt aber diese Zeichenhandlung Jesu ein Handeln Gottes an? Auf Grund der traditions-geschichtlichen Untersuchung ist davon auszugehen, daß eine ursprüngliche Deutung der Handlung durch

¹ Wenn Jesu Handlung als Zeichenhandlung begriffen wird, entfallen die Fragen, wie Jesus den weiten Tempelplatz gesäubert hat, und warum die römische Besatzungsmacht oder die Tempelpolizei es nicht wagte, gegen Jesus einzuschreiten. Mendner, Tempelreinigung 99; Lohmeyer, Markus 237.

ein Wort Jesu nicht mehr bekannt ist. Der Bezug zum Handeln Gottes muß darum in der Person des Handelnden und in der Situation der Handlung selbst gesucht werden. Jesus, der im Tempel demonstrativ eine Zeichenhandlung setzt, ist für die Menge im Tempel kein Unbekannter, sondern er ist ihr bekannt durch seinen Anspruch, die Herrschaft Gottes heranzuführen. Wenn Jesus zeichenhaft den Tempelbetrieb stört und gegen jene Personen vorgeht, die die Voraussetzung für die Aufrechterhaltung des Opferdienstes bilden, so will er damit aus seinem Verständnis der angebrochenen Herrschaft Gottes heraus den Opferdienst und den Tempel als zweitrangig hinstellen oder in Frage stellen. Wenn Gottes Herrschaft endzeitlich hereinbricht, sind Opfer bedeutungslos.

Auch in der historischen Situation steht also die Autorität und Initiative Jesu im Vordergrund. Als bewußt auffällig gesetzte Handlung Jesu im Tempel, die in ihrer Zeichenhaftigkeit ein Handeln Gottes ankünden will, ist sie aber dennoch vergleichbar mit den prophetischen Zeichenhandlungen der at. Propheten. Das mag auch der Grund gewesen sein, warum das Volk Jesus mit den at. Propheten in Verbindung brachte, insbesondere da diese Handlung auch inhaltlich im Zusammenhang mit der prophetischen Kult- und Tempelkritik¹ gesehen werden konnte. Ähnliches gilt für die weiteren Zeichenhandlungen Jesu.

¹ Hos 6,6; Am 5,4-7.21-23; Jes 1,10-17; Jer 7,21-23; Ps 50,9.13 f; 51,18 f.

IV

JESUS: PROPHET BEI DEN SYNOPTIKERN1. Jesus als "Prophet"

In der synoptischen Tradition wird Jesus öfters als "Prophet" bezeichnet, wobei aber die Nuancierung des Begriffs verschieden ist. Nach Apg 3,22; 7,37 und Mk 9,7 erfüllte sich in Jesus die Verheißung "des Propheten wie Mose" von Dtn 18,15. Mattäus spricht vom "Propheten Jesus von Nazaret in Galiläa" (Mt 21,11.46). In der lukianischen Tradition erweist sich Jesus durch seine Tat der Totenerweckung (Lk 7,16) und durch sein wunderbares Wissen (Lk 7,39) als "Prophet mächtig in Tat und Wort" (Lk 24,19).

1.1 Jesus "der Prophet wie Mose"

a. Apg 3,22

Die Petrusrede (Apg 3,12-26) als Kontext

Die Rede Apg 3,12-26¹ will dem staunenden Volke erklären, daß die im Namen Jesu geschehene Heilung des Gelähmten durch die Apostel in Gottes Heilshandeln an Jesus begründet ist. Schon die

¹ Zum Aufbau und Stil der Rede vgl. Dibelius, Aufsätze 142; Wilckens, Missionsreden 37-44; Plümacher, Schriftsteller.

Einleitung der Rede "was blickt ihr uns an, als hätten wir durch eigene Kraft oder Frömmigkeit bewirkt, daß er gehen kann?" (Apg 3,12), grenzt "das Wunder gegen magische Thaumaturgie ab"¹. Das Handeln Gottes an Jesus wird in der Rede aber nicht auf neutrale Weise erzählt, sondern die Zuhörer werden angeklagt. Sie haben Jesus ausgeliefert und im Prozeß vor Pilatus verleugnet, obwohl Pilatus ihn freilassen wollte (Apg 3,13). Sie haben "den Heiligen und Gerechten" verleugnet und dafür die Freilassung eines Mörders erbeten (Apg 3,14). Ja, sie haben den ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς getötet (Apg 3,15). Die Tat der Zuhörer ist aber nicht das Letzte. Gott hat Jesus von den Toten erweckt (Apg 3,15). Gottes auferweckende und verherrlichende Tat an Jesus war stärker als das Tun der Menschen. Zeugnis für die Tat Gottes sind die Predigt und das Heilswunder des Petrus (Apg 3,15 f). Die Tat Gottes eröffnet den Hörern der Predigt des Petrus eine neue Möglichkeit zum Heil. Die Tat der Menschen wird durch ihre Unwissenheit relativiert (Apg 3,17)² und das Leiden des Gesalbten als Erfüllung der Schrift gesehen (Apg 3,18 f).

Worin besteht die neue Chance, die Gott jetzt den Juden anbietet? Petrus fordert von ihnen Buße und Umkehr (Apg 3,19). Die Zuhörer können das neu angebotene Heil ergreifen, wenn sie sich abkehren von ihrer falschen Einschätzung Jesu (Frevler, Auf-rührer, Gotteslästerer) und sich dem Jesus zuwenden,

1 Conzelmann, Apostelgeschichte 33.

2 Vgl. Apg 17,30 und das nicht in allen Handschriften überlieferte Wort Lk 23,34. Vgl. Bammel, Judenverfolgung 305.

der nach dem Plane Gottes das Leidensgeschick auf sich nahm und dann verherrlicht wurde¹. Apg 3,19b bezeichnet das Ziel der Buße. Sie führt zur Tilgung der Sünden.

Nach Apg 3,20 f soll die Buße der Juden zudem geschehen, "damit die Zeiten der Erquickung vom Angesichte des Herrn kommen, und er euch den für euch bestimmten Gesalbten Jesus sende" (Apg 3,20), der bis zur ἀποκατάστασις πάντων noch im Himmel zurückgehalten wird (Apg 3,21)². Die geforderte Umkehr der Juden ist nach Apg 3,20 f also nicht nur von individueller Bedeutung für den einzelnen Juden, sondern hilft Israel in seiner Gesamtheit als Volk und ist hierin von eschatologischer Bedeutung.

Die in Apg 3,19 allgemein gehaltene Mahnung zur Umkehr wird Apg 3,22 auf Grund der Schrift konkretisiert. Das neue Angebot Gottes, dem sich die Juden in ihrer Umkehr zuwenden sollen, ist der in der Schrift verheißene "Prophet wie Mose". Aus dem Kontext der Rede kann sich die Weissagung des Mose nur auf Jesus beziehen. Jesus haben die Juden verurteilt und getötet. Jetzt gibt Gott ihnen eine neue Chance der Umkehr zu diesem von Gott verherrlichten Jesus. Die Umkehr besteht darin, daß sie auf den verheißenen Propheten Jesus hören (Apg 3,23),

1 Den heilsgeschichtlichen Bezug der Umkehr betont Dupont, Repentir 172.

2 Zum Problem der Apokatastasis Mußner, Idee.

der ihnen in der apostolischen Verkündigung angeboten wird (Apg 3,24). Der Abschluß der Rede spricht das Erwählungsbewußtsein der jüdischen Hörer an und betont, daß das apostolische Kerygma zuerst die Juden erreicht (Apg 3,25 f).

Jesus "der Prophet wie Mose"

Die Petrusrede Apg 3,12-26 erweist sich als eine Missionsrede, die ganz an die nachösterliche Situation der Juden angepaßt ist. Es wird heute angenommen, daß die Missionsreden an die Juden in Apg 2-13 weitgehend von Lukas komponiert sind¹. Zu dieser Anpassung an die Situation der Juden gehört auch, daß Lukas die Bedeutung Jesu für Israel hervorhebt, indem er Jesus als "den Propheten wie Mose" darstellt. Lukas sieht die Verheißung der Schrift von Dtn 18,15.18 in Jesus eschatologisch² erfüllt. Die Verbindung der Weissagung von Dtn 18,15.18 mit Lev 23,29 zeigt, daß Lukas der Botschaft des Propheten Jesu eine heilsentscheidende Bedeutung beimißt. Wer die Verkündigung "des Propheten wie Mose" nicht annimmt, verliert die Zugehörigkeit zum Volke Gottes. Das Hören auf den Pro-

1 Vgl. den Forschungsüberblick bei Grässer, Apostelgeschichte 33-49.

2 Dtn 18,15.18 kann ursprünglich distributiv gemeint sein: Immer wieder, je und je wird Jahwe seinem Volk einen Propheten erstehen lassen (vgl. Driver, Deuteronomy 227-229; Merendino, Gesetz 197; Perlitt, Mose 597). Da aber Mose im AT nicht nur Prophet ist, sondern in einer umfassenden Mittlerrolle zu sehen ist (vgl. Groß, Glaube 57-65; Penna, Mosé 145-152; Perlitt, Mose 588-608) ist zu fragen, ob die Verheißung von Dtn 18,15.18 nicht "mit einer einmaligen Erfüllung, also mit dem Kommen eines 'eschatologischen' prophetischen Mittlers" rechnet (von Rad, Deuteronomium 88). Im Sinn einer eschatologischen Verheißung wird Dtn 18,15.18 bei den Samaritanern und in Qumran verstanden.

pheten entscheidet über Heil und Unheil. Auf diesem heilsentscheidenden Hinhören auf Jesus den "Propheten wie Mose" liegt der Akzent des lukanischen Schriftbeweises. Wahrscheinlich sieht aber Lukas in diesem Schriftzitat zugleich auch einen Schriftbeweis für die Auferweckung Jesu, da im christlichen Soziolekt der Begriff ἀναστάνειν auch der Bezeichnung der Auferweckung Jesu dient¹.

Hat Lukas die Vorstellung, daß Jesus der in Dtn 18,15.18 verheißene "Prophet wie Mose" ist, schon der Tradition entnommen? Es wird vermutet, daß Lukas die Stelle Dtn 18,15.18 aus einer christlichen Testimoniensammlung benützt hat². Da Dtn 18,15 bei den Samaritanern und in Qumran als eschatologische Verheißung interpretiert wurde, ist es möglich, daß auch die Christen diese Stelle schon früh als Schriftbeweis für die eschatologische Sendung Jesu verwendet haben. F. Hahn vermutet, daß Lukas hier eine ältere Tradition verarbeitete, in der die auf Jesus angewandte Verheißung von Dtn 18,15 im Zusammenhang mit der Gottesknechtbezeichnung stand³. Die Erwähnung des Gottesknechtes zu Beginn (Apg 3,13) und am Schluß der Petrusrede (Apg 3,26) ist aber bewußte lukanische Gestaltung⁴.

1 Dupont, Utilisation 293; gegen Wilckens, Missionsreden 163; Kränkel, Jesus 198.

2 Dodd, Scriptures 53; Holtz, Untersuchungen 76; Rese, Motive 66-77; Kränkel, Jesus 200 f. Zum Zusammenhang von Testimonia und Midrasch vgl. Cerfaux, Citations; Ellis, Züge.

3 Hahn, Hoheitstitel 386 f.

4 Wilckens, Missionsreden 163; Ménard, PAIS 89.

Die nähere Gestalt einer älteren vorlukani-
schen Tradition von Jesus "dem Propheten wie Mose"
läßt sich nicht erfassen. Es ist deshalb auch un-
richtig, wenn R. Meyer sagt: "Über die Grenzen des
Judentums sieht die urgemeindliche Christologie
der Petrusrede nicht hinaus"¹. Denn erstens geht
es hier um die Darstellung des Lukas. Und zweitens
spricht Lukas im Schlußvers der Rede die Öffnung
des Heils über das Judentum hinaus an: "Euch zuerst"²
hat Gott seinen Knecht erstehen lassen und ihn ge-
sandt, euch zu segnen" (Apg 3,26). Lukas will also
mit der Vorstellung von Jesus "dem Propheten wie
Mose" in der Petrusrede die apostolische Verkündi-
gung über Jesus keineswegs auf das rein Nationale
beschränken, sondern an die Schrift appellieren, um
die Juden zur Umkehr aufzurufen.

b. Apg 7,37

Die Stephanusrede als Kontext von Apg 7,37

Apg 6,8-7, 60 berichtet von Verhaftung, Prozeß
und Martyrium des Stephanus³. Bezüglich der Rede
des Stephanus fällt besonders auf, daß sie nur im
Schlußteil auf die gegen Stephanus erhobene Anklage
eingeht, sonst aber eine lange heilsgeschichtliche
Geschichtsbetrachtung bietet, wie wir sie auch in
Jos 24; Ez 20; Neh 9 und Ps 105 finden. Es wird

¹ Meyer, Prophet 24.

² Vgl. Apg 13,46, wo das *πρῶτον* aufgenommen und
weitergeführt wird. Vgl. Wilckens, Missionsreden 43.

³ Vgl. den Forschungsüberblick bei Bihler, Stephanus-
geschichte 1-5; Scharlemann, Stephen 1-11.

deshalb vermutet, daß Lukas diese Rede unter Verwendung einer erbaulichen Geschichtsbetrachtung als Vorlage in die Stephanusgeschichte eingefügt hat¹.

Apg 7,17-34 schildert in ruhigem Ton Kindheit und Berufung des Mose. Mit dem auffälligen, zweimal gesetzten Demonstrativpronomen τοῦτον wird dann in Apg 7,35 das Verhältnis des Volkes zu Mose angesprochen: "Dieser Mose, den sie verleugneten, indem sie sagten: Wer hat dich zum Gebieter und Richter eingesetzt?, diesen hat Gott als Gebieter und als Befreier gesandt unter dem Beistand des Engels, der ihm im Dornbusch erschienen war." Apg 7,36 berichtet von Wundern und Zeichen, die Mose in Ägypten und auf dem Zug durch die Wüste tat. Apg 7,37 wird Mose wieder betont eingeführt: "Dieser ist der Mose, der zu den Söhnen Israels sprach: Einen Propheten wie mich wird euch Gott aus euren Brüdern erstehen lassen." Apg 7,38 berichtet, daß Mose am Berge Sinai "lebendige Aussprüche empfang, um sie dem Volke zu geben". Apg 7,39 wird durch einen angefügten Relativsatz unterstrichen, daß Mose es ist, "dem unsere Väter nicht gehorsam sein wollten". Apg 7,40-43 wird dem Volk Israel Götzendienst vorgeworfen. Apg 7,44-47 berichten vom heiligen Zelt in der Wüste und vom Bau des Tempels. Apg 7,48-50 enthalten eine Kritik an der Vorstellung vom Tempel als Wohnung Gottes.

Die Stellen mit dem auffallend polemischen Ton (Apg 7,35.37.39-43.48-53) können als lukanische

¹ Dibelius, Aufsätze 143-146; Thyen, Stil 19 f; Conzelmann, Apostelgeschichte 50 f; Haenchen, Apostelgeschichte 239 f.

Eintragung angesehen werden, womit Lukas der erbaulichen Geschichtsbetrachtung eine neue Sinnrichtung geben wollte¹. Selbst wenn die Bestimmung einer vorlukanischen Vorlage nicht ohne Problematik ist, so ist dennoch festzuhalten, daß Apg 7,35-39 innerhalb der Mosegeschichte die Person des Mose durch inhaltliche und stilistische Besonderheiten hervorgehoben wird. Gerade hier lassen sich aber auch viele theologische und sprachliche Übereinstimmungen zu den lukanischen Schriften finden².

Warum hat nun Lukas innerhalb der erbaulichen Geschichtsbetrachtung die Gestalt des Mose besonders hervorgehoben? Die Antwort erhalten wir, wenn wir auf den Schluß der Rede (Apg 7,51-53) achten, der uns den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Rede gibt. In einer scharfen Anklage stellt Stephanus am Ende seiner Rede die Schuld des Hohen Rates fest. Jene, die er in Apg 7,2 noch mit "Brüder und Väter" anredete, werden jetzt in Apg 7,51 mit Vorwürfen überhäuft, die sich alle mit at. Stellen berühren³. Sie sind halsstarrig, herzenshart und widerstreben dem heiligen Geist, kurz: "Wie eure Väter, so auch ihr!" Was die Schrift den Vätern zum Vorwurf gemacht hat, trifft auch die Mitglieder des Hohen Rates. Ihre Väter haben die Propheten verfolgt, und sie sind jetzt zum Verräter und Mörder des Ge-

1 Conzelmann, Apostelgeschichte 50; Haenchen, Apostelgeschichte 240. Gegen Bihler, Stephanusgeschichte 86.

2 Haenchen, Apostelgeschichte 233 f. 240; Bihler, Stephanusgeschichte 61-63.

3 Haenchen, Apostelgeschichte 237.

rechten¹ geworden (Apg 7,52). Die fortdauernde Widersetzung der Väter gegen den Willen und die Anordnungen Gottes findet jetzt ihren Höhepunkt im Verrat und in der Ermordung "des Gerechten" durch die angeredeten Mitglieder des Hohen Rates.

Die ausdrückliche Bezugnahme der Untat der Angeredeten zu den Untaten ihrer Väter machen nun deutlich, welchen Sinn die polemischen Akzente und die besondere Hervorhebung der Gestalt des Mose haben. Die Geschichte Israels, im besonderen der Ungehorsam Israels gegenüber Mose ist eine sprechende Illustration der Ablehnung "des Gerechten" Jesus durch den Hohen Rat.

Neben dem heftigen Ton der Anklage von Apg 7,51-53 fällt ebenfalls auf, daß Stephanus sich durch die betonte Anrede ὁμεῖς am Anfang von Apg 7,51 und Apg 7,53 vom Hohen Rat distanziert. Ebenso fällt auf, daß in der Stephanusrede dem Hohen Rat nur noch die Schuld vorgeworfen wird, aber kein neues Heilsangebot an die Juden ergeht, wie wir es Apg 2,38; 3,19 finden². Diese Beobachtungen weisen darauf hin, daß mit der Stephanusrede die Ablehnung des apostolischen Kerygmas durch die Mitglieder des Hohen Rates als endgültig festgestellt wird. Diese Annahme findet eine Bestätigung,

¹ Dechent, Gerechte; Descamps, Justes.

² Auch fehlt das Unwissenheitsmotiv, das Apg 3,17 steht. Bihler, Stephanusgeschichte 81.

wenn wir die Stephanusgeschichte im Gesamtaufriß der Apostelgeschichte betrachten. Die mit der Steinigung des Stephanus zusammenhängende Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem (Apg 8,1) führt zur Ausweitung der Mission (Apg 8,4-13; 11,19), welche schließlich auch die Heiden erfaßt (Apg 10,1-11.18; 13,1.28). So weist die Stellung der Stephanusgeschichte im Gesamtaufriß der Apostelgeschichte auf "den Übergang der Verkündigung der Frohbotschaft von den Juden zu den Heiden"¹ hin. Da aber im Prozeß des Stephanus die Polemik gegen den Tempel (Apg 6,13 f; 7,48-50) und gegen die Opfer (Apg 7,42 f) eine bedeutende Rolle spielen, ist zu fragen, ob nicht der Übergang des Verkündigungsangebots vom Tempeljudentum zum Diasporajudentum im Vordergrund steht. Auch Saulus (Paulus), der bei der Steinigung des Stephanus anwesend ist (Apg 7,58), besucht noch die Synagogen der Diasporajuden (Apg 13,5.14 u.ö.).

Jesus "der Prophet wie Mose"

Zur situationsgerechten Darstellung der Ablehnung des apostolischen Kerygmas durch den jüdischen Hohen Rat gehört, daß Lukas diese Ablehnung als Ablehnung "des Gerechten" bezeichnet und sie in Beziehung zur Geschichte Israels stellt. Zwischen der Ablehnung des Willen Gottes durch Israel und der Ablehnung "des Gerechten" besteht eine Entsprechung. Man wird deshalb wenigstens die Ablehnung des Willen Gottes "als ein typisches Geschehen"² bezeichnen können. Da aber innerhalb des Geschichtsrückblicks der Gestalt des Mose eine betonte Stellung

¹ Pesch, Vision 38. Vgl. Bihler, Stephanusgeschichte 183.

² Bihler, Stephanusgeschichte 90.

gegeben wird, ist es wahrscheinlich, daß in der Stephanusrede auch eine Mose-Christus-Typologie beabsichtigt ist¹. Auch die Wahl verschiedener Wörter, womit das Verhältnis des Mose zu Israel umschrieben wird, deuten darauf hin. Nach Apg 7,35 hat Gott den Mose als ἄρχοντα καὶ λυτρωτὴν gesandt. Apg 3,15; 5,31 wird Jesus ἀρχηγός genannt, und nach Lk 24,21 hofften die Emmausjünger, daß Jesus Israel "erlösen" sollte (vgl. auch Lk 1,68; 2,38). Nach Apg 7,35 haben die Israeliten den Mose "verleugnet". Apg 3,13 f wirft Petrus den Juden vor, daß sie Jesus "verleugnet" haben. Nach Apg 7,25 hofft Mose, daß seine Brüder es verstehen werden, daß Gott durch seine Hand ihnen Rettung (σωτηρίαν) bringt. Apg 13,23 und Lk 2,11 wird Jesus σωτὴρ genannt. Innerhalb dieser Mose-Christus-Typologie wird Apg 7,37 die Verheißung "des Propheten wie Mose" aus Dtn 18,15.18 gebracht. Ohne daß der Name Jesus ausdrücklich genannt werden muß, wird aus dem typologischen Kontext klar, daß mit "dem Propheten wie Mose" nur Jesus gemeint sein kann. Der Hohe Rat lehnt damit jenen ab, den die Schrift als "Propheten wie Mose" verheißen hat. Wie Mose von Israel abgelehnt wurde, so der "Prophet wie Mose" Jesus vom Hohen Rat.

Die Frage, ob Lukas die Vorstellung von Jesus "dem Propheten wie Mose" aus der Tradition übernommen hat, ist nicht mit Sicherheit zu beantwor-

¹ Goppelt, Typos 145 f; Dupont, Utilisation 294; Conzelmann, Apostelgeschichte 51; Hahn, Hoheitstitel 385; Chavasse, Christ and Moses 247-250, rechnet damit, daß schon Jesus sich selbst als zweiter Mose verstanden hat.

ten. J. Jeremias weist auf die vorlukanische Tradition in Mk 9,7 hin¹, wo allerdings die Vorstellung von Jesus "dem Propheten wie Mose" nicht ausgeführt, sondern nur angedeutet ist. F. Hahn vermutet, daß die Vorstellung schon zu einer aus dem hellenistischen Judenchristentum stammenden Mose-Jesus-Typologie gehörte². Es wurde auch ein Zusammenhang zwischen Stephanus und der samaritanischen Erwartung des Ta'eb vermutet, die sich auf Dtn 18,15 stützt³. Auch wenn sich die verschiedenen Vermutungen für eine vorlukanische Tradition von Jesus "dem Propheten wie Mose" nur schwer beweisen lassen, so weisen sie doch darauf hin, daß der Akzent des Theologumenons darin liegt, aufzuzeigen, daß in Jesus die Schrift erfüllt ist.

c. Mk 9,7 par

In der Perikope von der Verklärung Jesu auf dem Berge (Mk 9,2-8 par)⁴ spricht die Stimme aus der Wolke: "Dieser ist mein geliebter Sohn, ihn höret!" (Mk 9,7). Die Stimme aus der Wolke hat innerhalb der Perikope die Aufgabe, das wunderbare Ge-

1 Jeremias, Μωυσης 873.

2 Hahn, Hoheitstitel 385.

3 Simon, Stephen 61 f; Scharlemann, Stephen 45-53 meint, Stephanus sei von der samaritanischen Theologie beeinflußt gewesen und habe Jesus in Ephraim getroffen und ihn für den Ta'eb gehalten.

4 Vgl. vor allem: Riesenfeld, Jesus; Caird, Transfiguration; Feuillet, Perspectives; Baltensweiler, Verklärung; Müller, Verklärung; Sabbe, Redaction; Masson, Transfiguration.

schehen an Jesus auf dem Berge zu deuten¹. "Die Stimme selbst zerfällt deutlich in zwei Teile. Der erste Teil: 'Dieser ist mein geliebter Sohn' bringt eine Deklarationsformel, während der zweite Teil: 'Ihn höret' einen Aufruf oder einen Befehl darstellt"². Beide Teile enthalten Anspielungen an das AT. Im ersten Teil finden wir Anklänge an Jes 42,1 und Ps 2,7. Die Aufforderung ἀκούετε αὐτοῦ spielt an Dtn 18,15 LXX αὐτοῦ ἀκούσεσθε an³, wo ermahnt wird, daß auf "den Propheten wie Mose" gehört werden soll. Jesus, den die Stimme des Himmels als Sohn Gottes deklariert, ist auch der verheißene "Prophet wie Mose", auf den gehört werden soll. Jesus den Sohn Gottes sollen die Jünger hören als den eschatologischen "Propheten wie Mose". Er ist ihr "Rabbi" (Mk 9,5), "Lehrer" und "Meister" (Lk 9,33). Die erschienenen Gestalten Elija und Mose (Mk 9,4) haben darum auch die Aufgabe, Jesus als den endzeitlichen Propheten zu legitimieren, da ihre Wiederkehr für die Endzeit erwartet wurde⁴.

1 Baltensweiler, Verklärung 99, gegen Müller, Verklärung 64; Masson, Transfiguration 13. Für die Frage nach dem Prophetentum Jesu ist nur der Traditionsstand mit der Himmelsstimme, also der markinische von Bedeutung.

2 Baltensweiler, Verklärung 101.

3 Feuillet, Perspectives 297 f; Müller, Verklärung 60 f.

4 Hahn, Hoheitstitel 336 f. Andere Deutungsversuche bei Baltensweiler, Verklärung 69-82.

1.2 "Der Prophet Jesus von Nazaret in Galiläa"

Die Perikope vom Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1-10) schließt in der Mattäusfassung: "Und als er einzog in Jerusalem erbebte die ganze Stadt und sprach: Wer ist dieser? Die Volksscharen aber sprachen: Dieser ist der Prophet Jesus von Nazaret in Galiläa" (Mt 21,10 f). Diese Verse hat Mattäus über Markus hinaus. Der Zusatz wirkt in keiner Weise wie eine lose angefügte Tradition, sondern die zwei Verse erweisen sich als ein wesentlicher Bestandteil seiner formal gut durchkomponierten Einzugsperikope¹. Das weist darauf hin, daß die Verse 10 f redaktionelle Arbeit des Mattäus sind, was auch durch wortstatistische Beobachtungen bestätigt wird:

σειώ steht nur Mt 21,10; 27,51; 28,4. σεισμός hat Mattäus viermal, Markus und Lukas dagegen nur je einmal. Die Formulierung πᾶσα ἡ πόλις in "personaler" Verwendung gebraucht Mattäus noch Mt 8,34; vgl. auch Mt 2,35. Markus verwendet die Formulierung nur einmal und gebraucht ὅλη statt πᾶσα (Mk 1,33), Lukas im Evangelium nie, in der Apostelgeschichte nur einschränkend (σχέδον Apg 13,44), ohne πᾶσα (Apg 19,29) oder mit ὅλη (Apg 21,30).

Zur Interpretation von Mt 21,10 f sind auch die übrigen redaktionellen Änderungen der Einzugsperikope zu beachten. Eine erste größere Abweichung

1 Trilling, Einzug 303; Lohmeyer, Mattäus 294 f.

des Mattäus gegenüber Markus besteht darin, daß Mattäus zusätzlich zum Füllen von Mk 11,2 eine Eselin erwähnt (Mt 21,2), damit Jesus ein Schriftwort erfüllt (Mt 21,4 f)¹. Das Schriftwort stammt aus Jes 62,11 und Sach 9,9. Das Zitat des Mattäus ist eine Mischform aus der Septuaginta und dem hebräischen Text. K. Stendahl meint, die besondere Form des Zitates sei aus dem exegetischen Bemühen einer christlichen Schriftgelehrtenschule zu erklären². G. Strecker denkt an eine "Sammlung prophetischer Weissagungen, die ihm (Mt) in schriftlicher Form überliefert wurde"³. Die Verknüpfung der beiden Prophetenstellen und die Auslassung der Zeile "gerecht und ein Retter ist er" in der Sacharjaweißsagung lassen sich aber besser als Werk des Mattäus verstehen, der damit die Charakterisierung Jesu als *παύς* hervorhebt⁴. Da die zitierte Stelle aus Sacharja in einem messianischen Kontext steht⁵, wird der Einzug Jesu auch als messianisches Geschehen gedeutet.

1 Strecker, Weg 50; Trilling, Einzug 303 f.

2 Stendahl, School 203-217.

3 Strecker, Weg 83.

4 Trilling, Einzug 304; Barth, Gesetzesverständnis 121 f; Burger, Jesus 83 f; Patsch, Einzug 10 f; Dupont, Entrée 1-8.

5 Elliger, Kleine Propheten 149. Zur messianischen Deutung bei den Rabbinen vgl. Bill. I 842-844.

Die zweite bedeutsame Änderung des Mattäus gegenüber Markus besteht darin, daß er den Huldigungsruf der Menge unmittelbar an Jesus als den "Sohn Davids" richten läßt (Mt 21,9). Auch die Verwendung der Messiasprädikation "Sohn Davids"¹ unterstreicht, daß Mattäus den Einzug Jesu als messianisches Geschehen versteht.

Obwohl es nun für den Leser von Mt 21,1-9 klar sein dürfte, daß der Einzug Jesu messianisch zu verstehen ist, und der einziehende Jesus zudem als der "Herr" (V 3), der "König" (V 5), und der ὁ ἐρχόμενος (V 9) bezeichnet wird, bringt Mattäus noch eine weitere Charakterisierung Jesu. Er läßt am Schluß der Perikope die Stadt fragen "Wer ist dieser?" (Mt 21,10). Die Antwort "Dieser ist der Prophet Jesus von Nazaret in Galiläa (Mt 21,11) mag zunächst befremden. Es ist deshalb genau auf ihre Funktion zu achten.

Im Zusammenhang der Perikope sind die Frage der Stadt und die Antwort der Menge so zu verstehen, daß sich die Bewohner von Jerusalem, nachdem sie den feierlichen Einzug angesehen haben, fragen, wer denn dieser Mann auf der Eselin sei. Sie wollen den Namen des auf der Eselin Reitenden wissen. Die Antwort der Menge ist deshalb zunächst als Identifizierung zu verstehen: Der auf der Eselin Einziehende heißt Jesus und ist der

¹ Vgl. dazu: Gibbs, Purpose; Suhl, Davidsohn; zur at.-jüdischen Vorgeschichte der davidischen Messianologie vgl. Bill. I 12 f. 525; Bousset, Religion 226 f; Volz, Eschatologie 174; Amsler, David; Hebert, Throne; Schneider, Vorgeschichte; Lohse, König.

Prophet aus Nazaret in Galiläa. W. Trilling bemerkt aber mit Recht, daß dazu eine kürzere Fassung, ja eigentlich schon der Name allein gereicht hätte¹. Mattäus geht es also nicht nur um die Identifizierungsfrage der Bewohner von Jerusalem. Neben der Identifizierung gibt er eine Qualifizierung Jesu. Denn die Antwort lautet nicht nur: Der Einziehende ist Jesus von Nazaret, sondern: Dieser ist der Prophet Jesus von Nazaret in Galiläa. Jesus zieht im Auftrage Gottes in die Stadt ein, als sein Prophet betritt er den Zionsberg und die Bewohner von Jerusalem anerkennen öffentlich Jesu Prophetentum.

Im Zusammenhang des Einzugs Jesu in Jerusalem, den Mattäus betont als messianisches Geschehen darstellt, wird er Jesus auch als den messianischen Propheten verstehen². Das ist aber nicht seine betonte Aussageabsicht. Er spielt weder auf die Verheißung von Dtn 18,15 an, noch spricht er von "dem Propheten". Die Angabe von Jesu Herkunft "aus Nazaret in Galiläa" deutet darauf hin, daß Mattäus in den Versen 10 f die christologischen Aussagen der Einzugsperikope (Herr, König, Davidsson) ausdrücklich an die historische Person Jesus von Nazaret binden will³. Dazu dient ihm auch die Vorstellung des Propheten Jesus, da er weiß, daß Jesu Auftreten an die Propheten erinnerte und Jesus auch im Urteil des Volkes u.a. für einen Propheten gehalten wurde (Mk 6,14 f; 8,28 par). Die Bezeichnung

1 Trilling, Einzug 306.

2 Trilling, Einzug 306; Patsch, Einzug 11 sieht darin nur eine Niedrigkeitsaussage für Jesus.

3 Trilling, Einzug 306.

Jesu als Propheten erlaubt Mattäus gleichzeitig die Kontroverse um Jesus darzustellen. Während die Menge hier Jesu Prophetentum anerkennt, auch wenn sie damit Jesu Persongehheimnis nicht erfaßt (vgl. Mt 16,14), nehmen die Hohenpriester und Schriftgelehrten an Jesus Anstoß (Mt 21,15 f).

Dieses Motiv führt Mattäus in Mt 21,46 weiter aus. "Und als die Hohenpriester und Pharisäer seine Gleichnisse gehört hatten, erkannten sie, daß er von ihnen redete und sie suchten ihn zu erfassen, fürchteten aber die Volksmenge, weil sie ihn für einen Propheten hielten" (Mt 21,45 f).

Die Tradition vom Anschlagsversuch der Gegner Jesu übernimmt Mattäus von Markus (Mk 12,12). Die Markusvorlage gibt für die Furcht der Gegner keine ausdrückliche Begründung. Beim ersten Anschlag auf Jesus spricht er von der Furcht der Pharisäer vor Jesus: "Sie fürchteten ihn nämlich, denn das ganze Volk war außer sich über seine Lehre" (Mk 11,18). Indirekt ist das auch eine Furcht vor dem Volke, denn die Hohenpriester und Schriftgelehrten fürchten Jesus, weil seine Lehre das Volk beeindruckt (vgl. Mk 1,22). Da Markus den zweiten Anschlag auf das vorangegangene Gleichnis bezieht: "Denn sie merkten, daß er das Gleichnis gegen sie gesagt hatte" (Mk 12,12), bezieht sich die Begründung der Furcht vor dem Volke wieder auf Jesus als den machtvollen Lehrer.

Mattäus begründet die Furcht der Hohenpriester und Pharisäer vor dem Volke nicht direkt mit einem Hinweis auf Jesu Lehre, sondern "weil sie ihn für einen Propheten hielten" (Mt 21,46). So versteht Mattäus die vorangegangenen Gleichnisse nicht einfach als eine Belehrung, sondern als prophetische Gerichtsankündigung. Das Gericht trifft jenen, der zwar ja sagt, den Willen des Vaters aber dann doch nicht tut (Mt 21,28-32). Der Weinberg wird von denen genommen, die dem Hausherrn keine Frucht abliefern, und jenen übergeben, die ihm zu gegebener Zeit den Ertrag aushändigen (Mt 21,33-43). Aber nicht nur Jesu Gerichtsrede erinnert an die alt. Propheten, sondern auch sein Einzug in Jerusalem (Mt 21,1-11), die Reinigung des Tempels (Mt 21,12 f) und die Verfluchung des Feigenbaums (Mt 21,18 f) lassen an die Zeichenhandlungen der Propheten denken¹. Deshalb anerkennt die Volksmenge Jesu Stellung als Propheten (Mt 21,46). Die Hohenpriester und Pharisäer dagegen suchen ihn festzuhalten, wagen es aber nicht vor dem Volk (Mt 21,46). Jesu prophetischer Anspruch führt zu einer Spaltung Israels. Das Volk sieht seine prophetische Sendung, die Führer des Volkes verschließen sich ihm und versuchen, ihn auf die Seite zu schaffen. Aber gerade darin erweist sich noch einmal Jesu Prophetentum. Er erleidet das gewaltsame Geschick der Propheten in Israel².

1 Vgl. S. 81 ff.

2 Vgl. S. 158 ff.

1.3 Jesus: "Prophet mächtig in Tat und Wort"

a. Lk 7,16

Die vorlukanische Tradition

Die Wundergeschichte (Lk 7,11-17) mit den entsprechenden typischen Merkmalen (Begegnung des Wundertäters mit der vom Unglück betroffenen Person, Befehl des Wundertäters, Feststellung des Wunders, Chorschluß)¹ hat Lukas als Einheit seinem Sondergut entnommen². Der lukanischen Redaktion kann die Einleitungsformel mit καὶ ἐγένετο und die Bezeichnung πόλις für einen Ort (vgl. Lk 4,23. 29.31.37.43; 5,12) in Vers 16 zugeschrieben werden. Ebenso wird der Vers 17 lukanisch sein, bildet er doch eine Verdoppelung des Chorschlusses. Für lukanische Redaktion sprechen auch das "in ganz Judäa", das auf die mangelnde Geographiekenntnis des Lukas zurückzuführen ist (vgl. Lk 4,44; 5,17), die Betonung der Öffentlichkeit des Werkes Jesu (vgl. Lk 24,18; Apg 26,26) und die ähnliche Wendung in Lk 4,14. Alles übrige gehörte zur vorlukanischen Wundergeschichte.

F. Gils³ weist auf die wörtlichen Übereinstimmungen im griechischen Text zwischen Lk 7,11

1 Bultmann, Geschichte 233-236; Dibelius, Formgeschichte 78-88; Richardson, Miracle 20-37; Kertelge, Wunder 44 f.

2 Bornhäuser, Studien 52-64; Grundmann, Lukas 158. Schmid, Lukas 142; Schürmann, Lukas I 404.442.

3 Gils, Jésus 26.

und 1 Kön 17,9-10 und zwischen Lk 7,15 und 1 Kön 17,23 hin. Es sind die Ausdrücke: ἐπορεύθη εἰς, πύλη τῆς πόλεως, καὶ ἰδοὺ, χήρα, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ. Zudem geht es in beiden Geschichten um eine Totenerweckung, die zu einer Erkenntnis über den Wundertäter führt. In 1 Kön 17,24 erkennt die Frau in Elia einen Gottesmann, in Lk 7,16 das Volk in Jesus einen großen Propheten. Die Übereinstimmungen bilden zugleich das Gerippe der Wundererzählung: Die Begegnung des Wundertäters geschieht beim Stadtor; die Person, der geholfen wird, ist Witwe; das Wunder besteht darin, daß der Wundertäter den ins Leben zurückgerufenen Sohn seiner Mutter zurückgibt.

Die Übereinstimmungen zu der Eliaerzählung lassen den Schluß zu, daß die Perikope vom Jüngling von Nain der Erzählung von 1 Kön 17 nachgestaltet wurde. Was haben aber die Kreise, die für die Nachgestaltung der Geschichte verantwortlich sind, damit erreichen wollen? Durch die Nachgestaltung einer Erzählung von einem Wunder Jesu in der Art der Prophetenerzählung von 1 Kön 17 wird Jesus als Elia gezeichnet. Jesus ist wie Elia ein großer Prophet.

Wollte die vorlukanische Geschichte aber noch mehr aussagen? Daß Elia zuerst den Herrn anrief (1 Kön 17,20-22), Jesus dagegen ohne vorhergehenden Gebetsruf gleich befiehlt: "Jüngling, ich sage dir, stehe auf!" (Lk 7,14), hebt Jesus über Elia hinaus, auch wenn in beiden Fällen hinter dem Wundertäter die Macht Gottes gesehen wird. Vielleicht spiegelt auch das μέγας eine komparative Bedeutung wieder¹,

¹ Bl.-Debr. 40 f.

so daß Jesus dadurch gegenüber Elija abgehoben wird. An den für die Endzeit erwarteten "Propheten wie Mose" ist aber hier kaum gedacht. Denn es fehlt der Artikel und jede Anspielung auf Dtn 18,15¹. Ebenso ist nicht ausgesagt, daß Jesus der neue Elija ist, oder daß Elija in Jesus wiedergekommen ist. Die Synoptiker berichten zwar von einer Volksmeinung, die in Jesus den Elija sieht (Mk 8,28). Diese Meinung darf aber nicht ohne Grund auf das lukanische Sondergut übertragen werden. Die vorlukanische Wundergeschichte zeichnet also Jesus als großen Propheten Gottes. In Jesus hat Gott seinem Volk einen Propheten erstehen lassen. Jesus ist der von Gott gesandte Retter, der die Not der Witwe abwendet. Man wird aber die Bedeutung Jesu für die vorlukanische Tradition nicht auf die eines wundertätigen Propheten beschränken dürfen. Für weitere Aussagen sind aber Grenzen gesetzt, da nicht mit Sicherheit auszumachen ist, ob die Kyriosaussage von Lk 7,13 schon zur vorlukanischen Tradition gehörte und da der ursprüngliche Kontext der Geschichte nicht bekannt ist.

Wo ist nun die Geschichte entstanden, die Jesus in bewußter Nachgestaltung zu 1 Kön 17 ein Auferweckungswunder tun läßt? Die Elijaerzählung ist an die Ortschaft Sarepta gebunden (1 Kön 17,9). Nun wird von Jesus zwar berichtet, daß er einmal "in das Gebiet von Tyrus und Sidon" (Mk 7,24) zog, dort aber nur auf Drängen und ausnahmsweise ein Wunder wirkte (Mk 7,25-30). Wenn bei den Synoptikern

¹ Gegen Hahn, Hoheitstitel 392 f; Rengstorf, Lukas 97, mit Cullmann, Christologie 29.

von den Gebieten Sidon und Tyrus gesprochen wird, sind die Grenzgebiete von Tyrus gemeint, die bis in die galiläischen Gebiete und bis an das Westufer des Jordan reichten. Jesus befand sich damit im Grenzland zwischen Galiläa und dem Territorium von Tyrus, hat aber kaum die Küstenstädte aufgesucht¹. Die der Elijaerzählung nachgestaltete Totenerweckung mußte, damit sie in den Rahmen des Evangeliums paßte, umlokalisiert werden. Als Ortsangabe nennt der uns vorliegende Text die Stadt Nain, eine Ortschaft, die etwa 10 km südöstlich von Nazaret gelegen ist². Die Lokalisierung des Auferweckungswunders in Nain könnte also ein Resultat einer solchen durch den Rahmen des Evangeliums bedingten Umlokalisierung sein. Aber auch dann müßte man sich fragen: Warum gerade dieses unbedeutende Nain? Eine Lokaltradition für Nain ist also nicht auszuschließen³.

Die lukanische Redaktion

Durch das καὶ ἐγένετο fügt Lukas die übernommene Wundergeschichte an die Geschichte von der Heilung des Hauptmannsknechtes von Kafarnaum an (Lk 7,1-10). Der Grund, warum Lukas sie hier einfügt, ist ersichtlich, wenn man einen Blick auf das ganze Kapitel 7 wirft. Denn die Auferweckung des toten Sohnes (Lk 7,12) ist eine Steigerung gegenüber der Heilung des todkranken Knechtes

1 Alt, Stätten 453-455.

2 Alt, Stätten 445.

3 Schürmann, Lukas I 405.

(Lk 7,2)¹.

Die Erzählung von der Totenerweckung des Jünglings von Nain dient aber nicht nur der Steigerung. Für Lukas ist sie auch Vorbereitung der Antwort Jesu auf die Täuferfrage: "Bist du der Kommende, oder sollen wir einen anderen erwarten?" (Lk 7,19-20). Denn darauf antwortet Jesus: "Geht hin und meldet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt, Arme empfangen frohe Botschaft" (Lk 7,22). Lukas stellt der Antwort ein kleines Summarium von Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen voran (Lk 7,21). Dieser Zwischenvers fehlt bei Mattäus. Er ist also eine lukanische Einfügung in die Tradition der Logienquelle². Die Einleitungsformel "in jener Stunde" zeigt an, daß Lukas die Antwort Jesu nicht im luftleeren Raum lassen will, sondern daß er sie belegen will. So entspricht dem "Blinde sehen" (V 22) das "vielen Blinden schenkte er das Augenlicht" (V 21). Die Heilungsgeschichte eines Gelähmten (Lk 5,17-26) bereitet das "Lahme gehen" (V 22) vor. Dem "Aussätzige werden rein" (V 22) entspricht die Heilung eines Aussätzigen in Lk 5,12-16. Eine Entsprechung für das "Arme empfangen frohe Botschaft" findet sich neben der Erwähnung der Lehre Jesu (Lk 4,32 f) in der Formulierung: "Auch den anderen Städten muß ich die frohe Botschaft vom Reiche Gottes verkünden

1 Mt 8,6 liest nur, daß er "gelähmt darnieder liegt und große Pein leidet".

2 Schürmann, Lukas I 410.

(Lk 4,43). Als Vorbereitung für das "Tote werden auferweckt" (V 22) paßte die Wundergeschichte von der Auferweckung des Jünglings von Nain ausgezeichnet.

Wenn die Totenerweckung des Jünglings von Nain auch der Vorbereitung auf die Jesusantwort dient, muß der Sinn, den Lukas dieser Perikope geben will, mit dem Sinn der Jesusantwort zusammenhängen. Was ist nun der Sinn dieser Antwort? Nachdem Johannes im Gefängnis von den Taten Jesu gehört hatte, läßt er durch seine Jünger fragen: "Bist du der Kommende oder sollen wir einen andern erwarten?" (Lk 7,19 / Mt 11,3). Der Ausdruck "der Kommende" ist "keineswegs schon auf eine bestimmte Vorstellung vom Endgeschehen und von der dieses durchführenden Größe (z.B. Messias, Sohn Davids, der Menschensohn) festgelegt; er konnte vielmehr mit verschiedenen eschatologischen Gestalten und Phänomenen verknüpft werden"¹. Nachdem Lukas in Lk 7,21 die Boten des Johannes zu Augenzeugen der Wundermacht Jesu werden läßt, bringt er die Antwort Jesu: "Geht hin und meldet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen, Lahme gehen umher, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt, Arme empfangen frohe Botschaft" (Lk 7,22). "In dem Jubelruf V 22 werden in freier Weise isaianische Prophetien - rahmend Is 61,1, formiert durch Is 35,5 f (vgl. auch 29,18 ff und ergänzend 26,19) - aufgenommen und im Wirken Jesu als erfüllt bekannt"². Was der fromme Jude für die

1 Vögtle, Wunder 225. Vgl. Schürmann, Lukas I 408 f.

2 Schürmann, Lukas I 411. Vgl. Vögtle, Wunder 232 f.

endzeitliche Heilszeit erwartet¹, das sollen die Johannesjünger als Augen- und Ohrenzeugen melden. Jesu Taten und Verkündigung, im Lichte der jesajanischen Prophetie gesehen, machen offenbar, daß mit Jesus die Heilszeit angekommen ist. Durch die Einfügung des Summariums von Jesu Heilungen (Lk 7,22) und durch die Voranstellung der aus der Tradition übernommenen Wundergeschichten (Lk 7,1-17) hebt also Lukas Jesu Heilshandeln besonders hervor.

Ein weiterer Hinweis, wie Lukas die Perikope der Täuferanfrage versteht, zeigt die Hinzufügung des πρὸς τὸν κύριον zu dem ἔπεμψεν in Lk 7,19². Lukas sagt also schon in der Frage aus, wie er die Antwort verstanden haben will. Der eschatologische Wundertäter und Verkünder ist der Kyrios.

Es zeigt sich also: Indem Lukas die Perikope von der Auferweckung des Jünglings von Nain als Vorbereitungsszene für die Täuferantwort in sein Evangelium einfügt, macht er den Wundertäter und den großen Propheten der Vorlage, den Gottes Barmherzigkeit zur Abwendung der Not der Witwe erstehen ließ, zu jenem, der die messianischen Erwartungen erfüllt und der Kyrios selbst ist.

Die lukanische Redaktion der übernommenen Wundergeschichte zeigt die gleichen theologischen Linien. So bezeichnet Lukas Jesus in Lk 7,13, also

¹ Bill. I 593-596.

² 8 AWΘ lesen 'Ἰησοῦν.

schon vor dem Wunder, als den Kyrios. Jesus ist der machtvolle Herr, auch der Herr über den Tod. Der Ruf von seiner Macht geht in die Öffentlichkeit des ganzen jüdischen Landes (V 17). Neben dem Lobpreis über die Heimsuchung Gottes steht jetzt die "Rede über ihn" (V 17) im Vordergrund.

Über das Verhältnis von Tradition und Redaktion kann abschließend festgehalten werden: Die vorlukanische Tradition zeigt, wie Gott durch Jesus machtvoll in das Schicksal einer Witwe eingegriffen hat. Ihr toter Sohn ist wieder lebendig geworden. Dieses wunderbare Ereignis bringt das Volk in ehrfürchtiges Erschauern. Hinter dieser mächtigen Tat kann für das Volk nur Gott stehen. Deshalb beginnen sie alle Gott zu preisen. Der Wundertäter hat keinen Eigenstand, sondern steht ganz in Abhängigkeit zu Gott. Er ist sein Werkzeug, sein Prophet. Hier setzt die Redaktion des Lukas ein. Er setzt noch einen stärkeren Akzent auf die Person Jesu, als dies die Vorlage tut. Jesus erhält den Kyriosnamen. Seine Wundertat der Auferweckung des toten Jünglings ist durch die redaktionelle Verbindung mit der Täuferanfrage eindeutig eine messianische Heilstat, die zur Folge hat, daß in der ganzen Öffentlichkeit über ihn geredet wird. So steht der Kyrios Jesus, durch dessen Wirken die messianischen Verheißungen erfüllt werden, im Mittelpunkt. Lukas hat also die Vorlage in einer gewissen Weise "christologisiert" und damit auch "korrigiert", ohne aber die Aussage, daß Gott in Jesus seinem Volke einen großen Propheten erstehen ließ, wegzustreichen. Jesus bleibt auch für Lukas der große Prophet Gottes.

b. Lk 7,39

Zur Textkritik

Während alle anderen Textzeugen προφήτης ohne den Artikel bezeugen, setzen B*, E und 482* den bestimmten Artikel ὁ vor προφήτης. Diese Lesart ist eine Harmonisierung mit jenen Stellen des NT, wo Jesus als "der Prophet" dargestellt wird (vgl. Joh 6,14; 7,40). Vielleicht steht dahinter auch eine theologische Absicht. Der Abschreiber gab sich nicht damit zufrieden, Jesus nur als gewöhnlichen Propheten zu sehen. Auf alle Fälle ist die Lesart ohne Artikel jene, die sich schwerer erklären läßt und deshalb vorzuziehen ist. Sie ist auch bestens bezeugt.

Die vorlukanische Tradition

Eine traditionsgeschichtliche Analyse der Perikope Lk 7,36-50 "ist schwierig und unsicher"¹. Man hat vermutet, daß die Verse 44-46, die das Verhalten des Pharisäers und der Frau zu Jesus vergleichen, sekundär sind. Der Vorwurf, den Jesus dem Pharisäer macht, wird Lukas zugeschrieben, "der ohne wirkliche Anschauung schreibt. Denn, daß ausgerechnet ein auf Reinheit bedachter Pharisäer seinem Gast kein Wasser für die Fußwaschung gegeben haben soll, ist völlig unwahrscheinlich"². Aber was Jesus dem Pharisäer vorhält, sind keine gesetzlichen Unterlassungen³. Der Zweck des Vergleichs liegt

1 Bultmann, Geschichte 19. Die neuesten Arbeiten sind: Braumann, Schuldner; Drexler, Sünderin; Bouwman, Pécheresse; Wilckens, Vergebung.

2 Haenchen, Weg 471.

3 Schürmann, Lukas I 435.

nicht darin, dem Pharisäer Unkorrektheit vorzuwerfen, sondern die Größe der Liebe der Sünderin aufzuweisen. Hingegen sind die Verse 48-50 als sekundärer Zusatz anzusehen. Denn sie setzen neu an, indem plötzlich von mehreren Personen gesprochen wird, die ebenfalls zu Tische lagen. Zudem bringen sie den neuen Vorwurf: "Wer ist der, der auch Sünden vergibt?" (vgl. die gleiche Tradition in Mk 2,5-12 par)¹.

Die Verse 36-47 waren schon in der Vorlage des Lukas eine erzählerische Einheit². Die Art der Erzählung und inhaltliche Kriterien weisen darauf hin, daß die vorlukanische Geschichte zum lukanischen Sondergut gehört³. Ein Vergleich mit Lk 19,1-10 macht das deutlich.

-
- 1 Bultmann, Geschichte 19; Grundmann, Lukas 170; Schürmann, Lukas I 440; Drexler, Sünderin 170-172; Braumann, Schuldner 493, der Vers 50 als Anhang aus der urchristlichen Taufverkündigung hält, die Verse 48 f zur ursprünglichen Geschichte zählt und in Vers 47 das Ergebnis der Verbindung von Geschichte und Gleichnis sieht.
- 2 Über ihre Entstehungsgeschichte gibt es verschiedene Hypothesen. Bultmann, Geschichte 19 f, denkt, daß das Gleichnis ursprünglich selbständig war und die Geschichte hinzukomponiert wurde. Wellhausen, Lukas 31 f dagegen rechnet mit der ursprünglichen Selbständigkeit der Geschichte. Delobel, Onction 474 f, vermutet, daß erst Lukas die Perikope komponiert habe, wobei ihm das Gleichnis und die Tradition von der Sünderin aus mündlicher Überlieferung zur Verfügung standen. Wilckens, Vergebung 400-404, hält Lk 7,36-43.47 für ein ursprüngliches Apophtegma.
- 3 Grundmann, Lukas 169; Schmid, Lukas 147; Haenchen, Weg 469; Bouwman, Pécheresse 176-179.

Lk 7,36-47

καὶ ἰδοὺ γυνή 7,37

Disqualifikation:

ἁμαρτωλός 7,37

Jesus ist zu Gast 7,36

Gastgeber mit Namen
Simon genannt 7,40.43.44
(ev. von Lk geändert)

Vorwurf gegen Jesus:

Wenn dieser ein Prophet
wäre, würde er erkennen,
wer und welcher Art die-
se Frau ist, die ihn be-
rührt; sie ist eine Sün-
derin 7,39

Jesus verteidigt seine
Haltung 7,40-46

Jesus spricht der Sün-
derin Heil zu 7,47

Lk 19,1-10

καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ 19,2

Disqualifikation:

ἀρχιτελώνης 19,2

Jesus wird als Gast auf-
genommen 19,5 f

Gastgeber mit Namen Za-
chäus genannt 19,1.5.8

Vorwurf gegen Jesus:

Bei einem Zöllner ist er
eingekehrt 19,7

Jesus verteidigt seine
Haltung 19,10

Jesus spricht dem Sünder
Heil zu 19,9

Die vorlukanische Perikope Lk 7,36-47 sieht Jesu hinwendendes Verhalten zur Sünderin im Zusammen-
hang mit Jesu Botschaft von Gottes großer und totaler
Vergebungsbereitschaft, zugleich aber auch in sei-
nem Gegensatz zur Meinung des ihn kritisierenden
Pharisäers. Man wird deshalb den "Sitz im Leben"
der Geschichte im palästinensischen Judenchristen-
tum suchen müssen. Die nicht unsympathische Schil-
derung des Pharisäers (er lädt Jesus zum Mahle ein
und ist als Gastgeber durchaus korrekt, auch wenn
er nicht die Überschwenglichkeit der Frau zeigt)

wie auch das werbende Bemühen Jesu um das Verständnis des Pharisäers für den vergebenden Gott, zeigen, daß nicht harte Polemik gegen das Judentum bzw. die Pharisäer im Vordergrund stehen, sondern daß Verständnis für Jesus und für seinen Umgang mit Sündern gesucht wird¹.

Ein besonderes traditionsgeschichtliches Problem ist die Frage, wie sich die Geschichte von Lk 7,36-47 zur Geschichte von der Salbung in Betanien (Mk 14,3-9; Mt 26,6-13; Joh 12,1-8) verhält. Trotz gewisser Anklänge ist die Verschiedenheit der beiden Erzählungen aber doch so groß, daß die lukanische Erzählung nicht als Variante zu Mk 14,3-9 aufgefaßt werden kann². Die Übereinstimmung in Einzelheiten (Simon, ἀλάβαστρον, Abtrocknen mit den Haaren) kann dadurch erklärt werden, "daß die beiden Traditionen sekundär aufeinander abgefärbt haben"³. Möglicherweise hat Lukas die Ähnlichkeit seiner Perikope mit der Betaniengeschichte bei Markus bemerkt, diese aber weglassen und der Perikope von der Sünderin den Vorzug gegeben, weil sie die Sünderliebe Jesu herausstellt. Dann würde auch die Benennung des Pharisäers mit dem Namen Simon und die Erwähnung des "Alabastergefäßes" auf Lukas selber zurückgehen, der so seine Vorlage an die Betaniengeschichte anglich. Damit wäre er auch Mk 14,9 gerecht geworden, wo gesagt wird, daß die Taten der Frau mit

1 Gegen Bultmann, Geschichte 41; Wilckens, Vergebung 442, spricht von einer "Bekehrungsgeschichte", die den "Charakter des Streitgesprächs" annimmt.

2 Bultmann, Geschichte 19; Klostermann, Lukas 92.

3 Schürmann, Lukas I 441. Vgl. Grundmann, Lukas 170.

dem Evangelium in alle Welt verkündigt werden.

Wie wird nun in Lk 7,36-47 Jesus als Prophet gezeichnet? Die Hauptfigur der Geschichte ist die Frau, welche die Nähe Jesu sucht. Diese Frau ist soziologisch und theologisch als Sünderin qualifiziert. Da sie in der konkreten Tat der Fußwaschung Jesus liebend begegnet, erfährt sie von Jesus die Zusage der Vergebung ihrer Sünden. Wer in Liebe zu Jesus findet, erfährt Gottes große Liebe zum Sünder. Der Pharisäer unterstreicht als Kontrastfigur diese Aussage. Jesus überführt ihn seiner engen Sicht und belehrt ihn über Gottes unbegrenzte Vergebungsbereitschaft, die nicht zwischen großen und kleinen Sündern unterscheidet, sondern jeden erreicht. Daß Jesu Interpretation der Liebe Gottes die richtige ist, daß sein Verhalten zur Frau und Sünderin deshalb nicht als anstößig abqualifiziert werden darf, daß seine Heilszusage an die Sünderin zu recht geschieht, kurz, daß Jesus nicht aus sich handelt, sondern daß er im Auftrage Gottes steht, daß er ein Prophet ist, erweist er dem Pharisäer durch sein wunderbares Wissen.

Das Motiv vom geheimen Wissen der Gedanken anderer ist ein allgemein verbreitetes Mittel, um die Gottverbundenheit eines Menschen darzustellen. Für das AT gibt 1 Sam 9,19 f ein Beispiel. Samuel weiß alles, was das Herz des Saul bewegt. Die absolute Fähigkeit der Herzenskenntnis besitzt aber nur Gott (vgl. 1 Sam 16,7; 1 Kön 8,39; Jer 11,20; 17,10; Ps 7,10; 38,10; 44,22; 94,11; 139,1-4). Bei den Rabbi-

nen findet sich das Motiv, daß ein Rabbi einen Menschen erkennt, ohne ihn vorher gesehen zu haben¹. Die Gabe, unbekannte Menschen zu erkennen und die geheimen Gedanken anderer zu wissen, besitzt auch der hellenistische θεῖος ἀνὴρ². Die Evangelien schreiben Jesus die Gabe der Herzenskenntnis zu. Nach Mk 2,8 par weiß Jesus, was die Schriftgelehrten in ihren Herzen denken. Nach der Tradition der Logienquelle kennt Jesus die Gedanken seiner Gegner (Lk 11,17 / Mt 12,25). Lukas spricht außerdem Lk 6,8; 9,47 vom wunderbaren Wissen Jesu. Joh 4,19 steht das Motiv ebenfalls in Verbindung mit der Anerkennung von Jesu Prophetentum.

Da Jesus in der Geschichte von Lk 7,36-47 um die Gedanken des Pharisäers und um die Liebe der Sünderin weiß, räumt er damit jeden Zweifel des Pharisäers, daß Jesus nicht in besonderer Weise mit Gott verbunden ist, aus dem Weg. Jesus erweist sich durch sein geheimes Wissen als Prophet. Aber auch die Darstellung der theologischen Hauptaussage der Geschichte zeigt einen prophetischen Aspekt Jesu. Sein Verhalten zur Sünderin zeigt Gottes Solidarität zu den Ausgestoßenen und Sündern. Jesu Verhalten zur Sünderin und seine Lehre im Gleichnis von den beiden Schuldnern sollen zeigen, wie Gott sich zum Sünder und zum Ausgestoßenen verhält. Jesus steht im prophetischen Auftrag Gottes,

¹ Vgl. Bill. I 528.

² Bieler, ANHP 1 89-94.

um Gottes Liebe und Vergebungsbereitschaft den Menschen anzukündigen und in seinem eigenen Verhalten aufzuzeigen.

Die lukanische Redaktion

Es ist gut ersichtlich, warum Lukas die Geschichte von der Sünderin an dieser Stelle in sein Evangelium eingefügt hat. Vor unserer Geschichte bringt Lukas Stoff aus der Logienquelle: Die Täuferfrage und Jesu Zeugnis über den Täufer (Lk 7,18-35 / Mt 11,2-19). Darin heißt es, daß die Pharisäer sowohl an dem asketischen Täufer wie auch an Jesus Anstoß genommen haben: "Gekommen ist der Menschensohn, aß und trank, und ihr sagt: Siehe, der Mensch ist ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder" (Lk 7,34). Diesen Vorwurf der Pharisäer vermag die Geschichte von der Sünderin beim Gastmahl eines Pharisäers gut zu illustrieren.

Lukas begnügt sich aber nicht mit der bloßen Übernahme der ihm vorliegenden Tradition. Er gibt ihr wiederum einen stärkeren "christologischen" Akzent. Er fügt zwar nicht ausdrücklich den Kyrios- oder einen anderen christologischen Hoheitstitel für Jesus ein. Diesmal erreicht er die christologische Ausrichtung der Perikope durch die Anfügung des Motivs vom Sünden vergebenden Jesus. Das Sinngefälle der Perikope läuft nun in der lukanischen Fassung auf die Schlußfrage zu: "Wer ist dieser, der sogar Sünden vergibt" (V 49). Die Macht Sünden zu vergeben hat nur Gott selbst (vgl. Mk 2,7; Ex 34,6 f; Jes 43,25 f; 44,22). Nach den Vorstel-

lungen der Rabbinen besitzt auch der Messias nicht die Macht Sünden zu vergeben¹. Auch wenn Lukas die ausdrückliche Antwort auf die pointierte Schlußfrage dem Leser überläßt, so kann die gemeinte Antwort nur darin bestehen, daß Jesus wirklich die göttliche Macht der Sündenvergebung besitzt. Wenn Jesus zur Frau spricht: "Deine Sünden sind dir vergeben" (V 48), dann sind ihre Sünden auch tatsächlich durch das machtvolle Wort Jesu (vgl. Mk 7,9-11) erlassen und die Frau ist gerettet und im Frieden mit Gott (V 50). Jesus ist der Ort der Sündenvergebung Gottes. Diesen Ort erreicht die Frau, indem sie liebend zu Jesus findet und glaubt. Wenn in Vers 50 in absoluter Weise vom Glauben der Frau gesprochen wird: "Dein Glaube hat dich gerettet", so ist im Textzusammenhang ihr Glaube an die Person Jesu gemeint, dem sie sich vertrauend anschloß². Jesus lehrt nicht nur (wie in der Vorlage) die große Sünderliebe Gottes, und er veranschaulicht nicht nur in seinem Verhalten zur Sünderin Gottes Solidarität zu den Sündern und Ausgestoßenen, sondern er spricht jetzt selber Sünden los. Er ist nicht nur der Bote von Gottes Vergebungsbereitschaft, sondern er selber vergibt. An seiner Person entscheidet sich das Heil der Frau. Weil sie zu ihm gefunden hat, ihm geglaubt hat, ist sie gerettet.

Betonte Lukas in der Geschichte von der Auferweckung des Jünglings von Nain die Macht des Kyrios

¹ Bill. I 495.

² Schürmann, Lukas I 439.

über den Tod, so jetzt Jesu Macht, die Sünden zu vergeben. Aber der in Gottes Macht die Sünden vergebende Jesus bleibt auch für Lukas der Prophet Gottes, der sich ausweist durch die Gabe der Herzenskenntnis, der Gottes große Sünderliebe lehrt und in seinem eigenen Verhalten zu den Sündern und Ausgestoßenen zeichenhaft darstellt.

c. Lk 24,19

Die vorlukanische Tradition

Lk 24,19 ist Teil der Antwort Kleopas an den unerkannt hinzugetretenen Jesus, der die beiden Wanderer nach Emmaus nach den von ihnen besprochenen Geschehnissen in Jerusalem befragt (Lk 24,13-18). P. Schubert nimmt an, daß der ganze Dialog zwischen den Emmausjüngern und dem von ihnen unerkannten Jesus redaktioneller Einschub des Lukas in eine ursprüngliche kürzere Vorlage ist¹. Er kommt zu dieser Annahme vor allem auf Grund des im Gespräch verwendeten typisch lukanischen Motivs, der Jesu Weg in Leiden, Tod und Auferstehung vorausbezeugenden Heiligen Schrift². Verschiedene Einzelbeobachtungen an den betreffenden Versen des Dialogs können diese Annahme stützen³.

Daß Kleopas sich so erstaunt zeigt, daß der Fremdling nichts weiß, obwohl eigentlich jeder davon Kenntnis haben könnte, ist ein lukanischer Gedanke, der den Öffentlichkeitscharakter der Ereignisse

1 Schubert, Structure 170.

2 Schubert, Structure 177.

3 Zum folgenden: Schnider-Stenger, Beobachtungen 100-102.

nisse um Jesu betont. So spricht Paulus vor König Agrippa: "Es hat sich ja dieses nicht in einem Winkel zugetragen" (Apg 26,26). Lukanisch ist auch die Formulierung τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ (vgl. τὸ ῥῆμα τοῦτο γέγονος Lk 2,15; τὸ γενόμενον ῥῆμα Apg 10,37; ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις Lk 13,17) und das nachhängende ταῦτα in der Zeitangabe (vgl. V 14).

(V 19) Die Bezeichnung Jesu als Prophet findet sich auch in Apg 3,22 und 7,37, wo auf die Weissagung des Mose in Dtn 18,15.18 Bezug genommen wird. Apg 7,22 werden Wort und Werk (vgl. Apg 1,1) einander zugeordnet, indem es von Mose heißt, er sei mächtig in seinen Worten und Taten gewesen. Der Zweiteilung von Werk und Wort Jesu entspricht die Zweiteilung von Sehen und Hören (vgl. Lk 7,22; 10,24; Apg 4,20; 22,15). Auch die Betonung der δύναμις in Werk und Wort als pneumatische Ausstattung Jesu ist lukanisch (vgl. Lk 4,36; Apg 10,38). Die δύναμις ist die Kraft des Herrn zum Heilen (Lk 5,17; 6,19; 8,46) und kann den Jüngern übergeben werden (Lk 9,1; Apg 4,7; 6,8, vgl. Apg 1,17; 10,38). Zur Formulierung "vor Gott und allem Volke" vgl. Lk 2,52 und auch Apg 2,22; 10,38.

(V 20) Die Betonung der Schuld der Hohenpriester und der führenden Kreise des Volkes an der Verurteilung und Kreuzigung Jesu erinnert an die Missionsreden der Apg (vgl. bes. Apg 7,51-53).

(V 21) Die Formulierung λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ findet sich in ähnlicher Form Lk 1,68; 2,38. Zur Bezeichnung der Morgenfrühe wird ὀρθριναί verwendet, das Lukas schon in Lk 24,1 die Markusvorlage ver-

ändern verwendet hat. Mit denselben Worten (τὸ σῶμα, εὕρισκω) wie in Lk 24,3 wird betont, daß die Frauen den Leichnam nicht fanden. Nur Lukas legt ja den Akzent auf das leere Grab. Bei Markus und Mattäus steht die Frage: Wer hat das Grab geöffnet? im Vordergrund. Der Plural ἀγγέλων bezieht sich auf Lk 24,4, wo im Gegensatz zu den anderen Synoptikern von zwei himmlischen Gestalten die Rede ist (vgl. Apg 1,10). Nur Lukas hat das Stichwort ζῆν in der Grabesgeschichte (Lk 24,5). Den Begriff ὀπτασία kennt nur Lukas (vgl. Apg 26,19). Die gleiche Formulierung ὀπτασίαν ἑώρακέναι findet sich Lk 1,22.

(V 24) Vers 24 bezieht sich inhaltlich auf Lk 24,12. Falls Lk 24,12 eine harmonisierende Glosse (vgl. Joh 20,3-10) eines Abschreibers sein sollte, dann wäre Vers 24 nicht lukanische Redaktion, sondern ebenfalls eine Hinzufügung des späteren Abschreibers.

(V 25-27) Eine gewisse Ähnlichkeit der tadelnden Anrede Jesu an die Emmausjünger (V 25) mit dem Tadel des Engels an die Frauen am Grabe (Lk 24,5-8) ist unverkennbar. Denn in beiden Fällen wird das unverständliche Verhalten mit einem Verweis auf die Vergangenheit als unnötig erklärt: Bei den Frauen durch einen Hinweis auf ein vorösterliches Wort Jesu, bei den Emmausjüngern durch einen Hinweis auf das prophetische Wort der Schrift. Daß die Propheten von all den Ereignissen um Jesus sprachen, findet sich auch in den Missionsreden der Apg (vgl. die Formulierung πάντες δὲ οἱ προφῆται ἀπὸ Σαμουήλ

in Apg 3,24 mit ἀρξάμενος ἀπὸ Μωυσέως in Lk 24,27). Zum Motiv der Schrifterschließung vgl. auch die Bekehrung des äthiopischen Kämmerers Apg 8,26-39. A. Ehrhardt macht darauf aufmerksam, daß Lukas nach Apg 1,3 eine vierzigstägige nach-österliche Jesus-Belehrung der Jünger kennt, die nach der Emmausgeschichte darin besteht, daß Jesus ihnen die Schrift auf ihn als den Christus hin auferschloß¹.

Die aufgezählten Beobachtungen stützen die Annahme, daß der Dialog der Emmausjünger mit dem unbekannten Jesus ein lukanischer oder zumindest ein lukanisch gefärbter Einschub in eine ältere Emmausgeschichte ist². Wenn das Gespräch selbst lukanische Einfügung ist, dann sind es auch jene Teile der Geschichte, die sich auf das Gespräch beziehen, also Lk 24,14.15a.32. Ebenso wird dann auch die Rückkehr der Emmausjünger nach Jerusalem (Lk 24,33-35) zur Redaktion gehören, zumal Lukas das "Bleiben in Jerusalem" vor Pfingsten betont (Lk 24,49; Apg 1,4). Die alte Geschichte hat wohl mit dem plötzlichen Entschwinden Jesu (V 31) geendet³. Am Ziel der Reise, in Emmaus, kommen die Jünger zum Ziel der Erkenntnis Jesu. Ziel der Reise und Ziel der Geschichte fallen zusammen.

Die Emmausgeschichte der Vorlage ist also gekennzeichnet durch den Gegensatz von Nichterkennen

1 Ehrhardt, Disciples 185-187.

2 Hahn, Hoheitstitel 387 f, rechnet mit einer vorlukanischen Eintragung.

3 Schubert, Structure 172.

und Erkennen des zu den beiden Wanderern nach Emmaus hinzugetretenen Jesus. Die beiden müßten als Jünger Jesu eigentlich ihren Meister erkennen. Dennoch vermögen sie es nicht. Damit sie es vermögen, müssen ihnen die gehaltenen Augen geöffnet werden. Nur Gott selber vermag das zu tun.

Jesus: "Prophet mächtig in Tat und Wort"

Neben den Passions- und Osterereignissen bringt der wahrscheinlich von Lukas stammende Dialog auch Leben und Wirken Jesu zur Sprache. In Vers 19 wird zusammenfassend Jesu irdisches Wirken mit der Vorstellung des ἀνὴρ προφήτης gedeutet. Lk 7,16 wurde Jesu Auferweckung des Jünglings von Nain als mächtige Tat des von Gott erweckten Propheten gedeutet. Lk 7,39 erwies Jesus sein solidarisches Verhalten zur Sünderin als prophetischen Ausdruck der Sünderliebe Gottes. Lk 24,19 wird nun sein gesamtes Tun und Lehren (vgl. Apg 1,1) als Wirken eines machtvollen Propheten gekennzeichnet. Damit gilt von Jesus dasselbe wie von Mose, von dem Apg 7,22 gesagt wird: "Er war mächtig in seinen Worten und Taten". Indem Lukas im Dialog der Emmausgeschichte Jesu irdisches Wirken als Worte und Taten eines mächtigen Propheten darstellt, unterstreicht er die Wichtigkeit des irdischen Jesus. Die Emmausjünger erkennen nun nicht nur Jesus wieder, der das Todeschicksal überwunden hat, sondern sie erkennen auch Jesus wieder, der von Gott als machtvoller Prophet für Israel bestellt war. Vers 21 erwähnt ausdrücklich Jesu Sendung für Israel: "Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen sollte". Der Begriff der Erlösung Israels zeigt aber auch, daß hier

Jesu irdische Sendung über eine prophetische Sendung für Israel hinausgeht.

Die Erwähnung der Passionsereignisse im lukanischen Dialog der Emmausgeschichte zeigt das Scheitern der Sendung Jesu in Israel. Er wurde abgelehnt, verurteilt und hingerichtet. Wie Jesu irdisches Wirken das Wirken eines machtvollen Propheten war, so ist auch sein Scheitern und Ende das Ende und das Scheitern eines Propheten. Aber nicht nur das. Die Erwähnung der Frauen am leeren Grab stellen den Bezug zum Ostergeschehen her. Mit Hilfe des Schrifterschließungsmotivs kann Lukas das gesamte Geschehen um Jesus theologisch deuten. "Mußte nicht der Christus dies leiden und in seine Herrlichkeit eingehen" (Lk 24,26). Jesu Untergang in Jerusalem ist kein Erweis gegen seine Sendung. Im gewaltsamen Schicksal Jesu hat sich zwar sein Prophetenschicksal erfüllt. Der Gesalbte Gottes wird durch den in der Schrift festgehaltenen Willen Gottes zu Leiden und Tod geführt. Aber der gleiche Wille Gottes läßt ihn nicht im Tod, sondern führt ihn in seine Herrlichkeit.

2. Das Motiv vom gewaltsamen Prophetenschicksal in Israel und seine Anwendung auf Jesus

2.1 Der at.-jüdische Hintergrund

Im NT findet sich die Aussage, daß Israel seine Propheten verfolgt, ja getötet hat¹. Diese Aussage ist historisch in ihrer generellen Behauptung durch das Zeugnis des AT nicht abgedeckt. Dieser eigenartige Befund erfordert eine Erklärung². H.A. Fischel und H.J. Schoeps weisen auf jüdische apokryphe Traditionen hin, die vom gewaltsamen Geschick einzelner Propheten berichten³. In der Verallgemeinerung der Aussage im NT sieht H.J. Schoeps eine polemische Tendenz, die sich gegen die Juden richte⁴. A. Descamps weist aber darauf hin, daß die Ansätze zu einer verallgemeinernden Betrachtungsweise des gewaltsamen Prophetenschicksals schon im AT zu finden sind⁵.

O.H. Steck⁶ sieht die Entstehung des verallgemeinernden Vorwurfs, Israel töte seine Propheten,

1 Mk 12,1-9 par; Lk 6,22 / Mt 5,12; Lk 11,47 f / Mt 23,30 f; Lk 13,33 f; Apg 7,52; Röm 11,3; 1 Thess 2,15.

2 Vgl. vor allem: Michel, Prophet; Fischel, Martyr; Descamps, Justes 47-50; Schoeps, Prophetenmorde; Manson, Martyrs; Nauck, Freude; Brox, Zeuge 136; Steck, Israel.

3 Fischel, Martyr 272 f; Schoeps, Prophetenmorde 129-132.

4 Schoeps, Prophetenmorde 142 f.

5 Descamps, Justes 47 f.

6 Zum folgenden: Steck, Israel.

im Zusammenhang des deuteronomistischen Geschichtsbildes, das die Katastrophen von 722 und 587 vChr als Strafgericht Gottes für die ständige Auflehnung Israels gegen Gottes Gebotswillen betrachtet. "Um diese zum Gericht führende, ständige Halsstarrigkeit des Volkes gegen Gottes Willen umfassend auszudrücken, wurde die Vorstellung von Israel als dem Täter eines generell gewaltsamen Geschicks der Propheten gebildet"¹. Die älteste Gestalt der Vorstellung findet O.H. Steck in Neh 9,26, wo es heißt: "Aber sie wurden ungehorsam und lehnten sich auf wider dich. Sie verwarfen dein Gesetz und töteten deine Propheten, die sie ermahnten, um sie zur Umkehr zu dir zu bewegen." In den Aussagen vom gewaltsamen Geschick der Propheten in der rabbinischen und in der urchristlichen Tradition sieht er die deuteronomistische Prophetenaussage lebendig erhalten. Er versucht dann den Weg der Vermittlung und der Weiterentwicklung der Vorstellung vom gewaltsamen Geschick der Propheten von ihrem deuteronomistischen Ursprung bis zur nt. Zeit aufzuzeigen. Diese Vermittlung ist für ihn nicht lediglich eine literarische Vermittlung durch das AT, sondern die deuteronomistische Vorstellung ist vielmehr durch verschiedene Gruppen als lebendige Traditionsträger vermittelt worden. Diese Traditionsträger sind als Umkehrbewegungen charakterisiert. Von der Exilzeit in Juda bis zur Zeit der asidäischen Bewegung handelt es sich bei den Traditionsträgern der Vorstellung um Leviten. Dann aber haben auch andere jüdische Gruppen und Strömungen (priesterlich-

¹ Steck, Israel 317.

theokratische, weisheitliche und prophetisch-eschatologische), die sich zu einer gemeinsamen Front gegen den Hellenismus zusammengeschlossen haben, die Vorstellung rezipiert. Am schwersten sind die Träger der Tradition für die Zeit nach dem Auseinanderbrechen der asidäischen Bewegung in der Mitte des 2. Jh. zu bestimmen. Aber auch für diese Zeit rechnet er, daß eine in sich durchaus komplexe, eschatologisch ausgerichtete Umkehrbewegung existierte, in der die asidäischen Traditionen und damit auch die Vorstellung vom gewaltsamen Geschick der Propheten in Israel fortlebte. Diese fortlebende Tradition hat auch das palästinensische Judenchristentum beeinflußt, das seinerseits die Vorstellung vom gewaltsamen Prophetengeschick an das frühe hellenistische Judenchristentum vermittelte.

Aber auch nach der Untersuchung von O.H. Steck bleibt zu fragen¹, wie groß neben der "lückenlosen" Vermittlung der Vorstellung vom gewaltsamen Prophetengeschick durch eine Kette von lebendigen Traditionsträgern der Einfluß einer literarisch bedingten Vermittlung einzuschätzen ist. Dann ist auch zu fragen, ob die Kontinuität der Vorstellung ohne weiteres Schlußfolgerungen institutioneller Art auf die jeweiligen Traditionsträger zuläßt. Man wird deshalb bei den nt. Aussagen vom gewaltsamen Geschick der Propheten nicht allein mit der deuteronomistischen Ausprägung der Vorstellung,

¹ Hoffmann, Studien 161.

sondern auch mit anders gestalteten Formen und mit anders ausgerichteten Aussageintentionen rechnen müssen.

2.2 Das Motiv in der Logienquelle

In der Logienquelle finden wir einige Sprüche, in denen das Motiv vom gewaltsamen Geschick der Propheten in Israel zu finden ist (Lk 6,22 f / Mt 5,11 f; Lk 11,47 f. 49-51 / Mt 23,29-31.34-36; Lk 13,34 f / Mt 23,37-39). Bei der folgenden Untersuchung dieser Logien¹ soll im besonderen gefragt werden, inwiefern in diesen Worten der Logienquelle mit dem verwendeten Motiv vom gewaltsamen Geschick der Propheten in Israel Jesu Leben und Tod als Prophetenschicksal gedeutet wird.

a. Lk 6,22 f / Mt 5,11 f

Auch wenn der Wortlaut des Logions bei Mattäus und Lukas teilweise beachtlich voneinander abweicht, und deshalb seine Gestalt in der Logienquelle nicht leicht erkennbar ist, so darf man doch annehmen, daß Lukas der Q-Fassung näher steht². Jenen, die

¹ Eine ausführliche Untersuchung dieser Logien bieten Steck, Israel 20-58. 222-239. 280-289; Hoffmann, Studien 162-182; für Lk 11,49-51 / Mt 23,34-36; Lk 13,34 f / Mt 23,37-39 auch Wilckens, σοφία 515-517; Christ, Jesus 120-154.

² Hoffmann, Studien 182; Schürmann, Lukas I 332-335.

um des Menschensohnes willen¹ von den Menschen gehaßt², ausgeschlossen³, geschmäht und diffamiert werden, wird großer Lohn im Himmel versprochen. Im abschließenden Satz des Makarismus werden die um des Menschensohnes willen erlittenen Unbilden der Seliggepriesenen im Zusammenhang mit dem gewaltsamen Geschick der Propheten gesehen, indem die Schmähungen der Angeredeten als eine Entsprechung zum Prophetenschicksal verstanden werden.

Wer sind nun die im Logion selig gepriesenen Geschmähten? Da das Logion von den vorausgegangenen drei Makarismen (Lk 6,20 f) formal und inhaltlich⁴ beachtlich abweicht, ist anzunehmen, daß dieser Makarismus keine ursprüngliche Einheit mit den drei ersten Makarismen bildet, und daß er wahrschein-

1 Mt 5,11 hat "um meinetwillen". Da Lukas den Titel von sich aus nirgends einfügt und Q auch sonst vom gekommenen Menschensohn spricht (Lk 7,34 / Mt 11,19; Lk 9,58 / Mt 8,20; Lk 12,10 / Mt 12,32) ist Lukas vorzuziehen; Tödt, Menschensohn 114; Hoffmann, Studien 182; Schulz, Q 453.

2 Mattäus hat $\mu\iota\sigma\eta\omega\sigma\iota\nu$ durch $\acute{o}\nu\epsilon\iota\delta\acute{\iota}\omega\sigma\iota\nu$ aus der zweiten Vershälfte der Q-Fassung ersetzt. Schürmann, Lukas I 333; anders Schulz, Q 452.

3 Es ist an den Ausschluß aus der Synagogengemeinschaft gedacht. Vgl. Bill. IV 293-333. Mattäus spricht statt dessen verallgemeinernd von Verfolgungen.

4 2. Person der Anrede, ausführliche Begründung mit $\acute{o}\tau\alpha\nu$. Es wird eine spezielle Verfolgungssituation um des Menschensohnes willen und nicht nur eine allgemeine soziale Notlage beschrieben.

lich der späteren Q-Tradition entstammt¹. In diesem Fall sind mit den Geschmähten die von der Logienquelle angesprochenen Christen gemeint. O.H. Steck bezieht die Aussage auf "Prediger, die 'den Propheten' entsprechend an Israel wirken"². P. Hoffmann spricht von den Boten des Menschensohns³. Das Logion selbst erwähnt aber keine Sendung der Angeredeten durch den Menschensohn. Die Deutung der Angeredeten als Gesandte gründet auf der Vorstellung, daß die Sophia- Jesus Propheten und Gesandte aussendet (Vgl. Lk 11,49-51 / Mt 23,34-36). Es ist aber zu fragen, ob hier mit dem Rückgriff auf das Theologumenon vom Prophetenschicksal nicht einfach eine Entsprechung zwischen dem Schicksal der Angeredeten und dem gewaltsamen Geschick der Propheten gesehen werden soll, ohne daß damit zugleich ausgesagt wird, daß die Angeredeten eine Sendung prophetischer Art haben. Seltsam ist auch, daß hier das Theologumenon im Gegensatz zu den übrigen Stellen des NT nicht polemisch, sondern heilsparänetisch verwendet wird, und daß das Begründungsverhältnis von Lk 6,23c sich zunächst auf den Lohn im Himmel bezieht, aber eine Bezeugung für die Anwendung des Lohnmotivs auf die Propheten im Frühjudentum fehlt⁴. Mit den um des Menschensohnes willen Geschmähten sind deshalb nicht nur spezielle "Propheten" gemeint, sondern jeder Christ, der um Jesu willen Unbilden

1 Bultmann, Geschichte 115; Tödt, Menschensohn 114 f; Hoffmann, Studien 182; Schulz, Q 454 f.

2 Steck, Israel 283.

3 Hoffmann, Studien 182.

4 Vgl. Schulz, Q 456.

von den Menschen erleiden muß. Der verfolgte Christ darf sein Leiden im Zusammenhang mit den Verfolgungen der Propheten sehen.

Die Frage, wie das Schicksal des Menschensohnes zu verstehen ist, um dessentwillen die Verfolgten leiden, wird in diesem Logion nicht angeschnitten. Es ist aber möglich, daß aus der nachösterlichen Sicht heraus, die auf das Leiden Jesu zurückblickt, der Gedanke mitschwingt, auch das Schicksal des Menschensohnes selbst in eine Entsprechung zum Prophetenschicksal zu sehen¹. Es ist auch zu erwägen, ob die Seligpreisung der um Jesu willen Verfolgten nicht schon von Jesus selbst in die vorösterliche Situation hineingesprochen wurde². In diesem Fall hätte Jesus selbst die Vorstellung vom Prophetenschicksal verwendet und entweder in einer tatsächlichen Verfolgungssituation oder voraussagend auf seine Jünger angewendet. Wenn Jesus aber die Vorstellung auf seine Jünger angewandt hat, muß man weiter fragen, ob er dann nicht auch sein eigenes Schicksal in Israel im Lichte dieser Vorstellung sah.

b. Lk 11,47 f / Mt 23,29-31

Das Logion gehörte schon zu einer Sammlung von sieben Weherufen, die in die Logienquelle aufgenommen wurde und die aus einer judenchristlichen Gemeinde stammte³. Der ursprüngliche Wort-

1 Schürmann, Lukas I 335.

2 Nauck. Freude 73: Schürmann, Lukas I 336.

3 Haenchen, Matthäus 51 f; Kümmel, Weherufe 135 f; Schulz, Q 94.

laut ist für die erste Hälfte des Weherufes leicht zu rekonstruieren, da Mattäus und Lukas mit Ausnahme der griechischen Bezeichnung der "Gräber" (τάφοι bei Mattäus; μνημεῖα bei Lukas: vgl. dieselbe Wortwahl in Mt 28,1 und Lk 24,1) wörtlich übereinstimmen und die Anrede "Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler" und die Formulierung "und die Gräber der Gerechten schmückt" (vgl. Mt 10,41; 13,17; 23,35) als mattäische Zusätze erkenntlich sind. Für die Rekonstruktion der zweiten Hälfte des Spruches in der Logienquelle ist Mt 23,31 vorzuziehen, da die lukanische Fassung den Eindruck einer deutenden Erklärung des schwer verständlichen Weherufes macht¹. Der Weheruf sagt den Angeredeten das Gericht an, weil sie den Propheten Gräber bauen² und sich durch dieses Tun als Söhne der Prophetenmörder erweisen. Der Weheruf stellt also das Bauen der Prophetengräber der Angeredeten in einen Zusammenhang mit den Prophetenmorden. Lk 11,47b betont nun, daß es zwar die Väter waren, welche die Propheten getötet haben. Aber mit dem Bau der Prophetengräber zeigen auch die Angeredeten ihr Wohlgefallen³ an den Taten ihrer Väter (Lk 11,48). Lukas will gegenüber der bei Mattäus überlieferten Fassung der Logienquelle erklären, warum das Bauen der Gräber der Angeredeten mit den Prophetenmorden in Verbindung gebracht wird; es ist der Ausdruck des Wohlgefallens an den Taten der Väter.

¹ Steck, Israel 28; Hoffmann, Studien 163; Schulz, Q 108 f.

² Das umfangreiche zeitgenössische Material ist gesichtet bei Jeremias, Heiligengräber.

³ οὐνευδοκῆν vgl. Apg 8,1; 22,20. Die anderen Synoptiker kennen das Wort nicht.

Die Aufnahme des Zitates der Angeredeten in die Anklage des Weherufes: "Hätten wir in den Tagen unserer Väter gelebt, wir hätten uns nicht mit ihnen am Blute der Propheten schuldig gemacht" (Mt 23,30) ist eine deutende Hinzufügung des Mattäus¹. Sie zeigt an, daß auch der Versuch der Angeredeten, sich von den Prophetenmorden der Väter distanzieren zu wollen, ein verfehlter Versuch ist. Denn dieser Versuch bestätigt gerade die Anklage. Mattäus und Lukas halten also nicht nur den schon in der Logienquelle ausgesprochenen Zusammenhang zwischen den Prophetenmorden der Väter und dem Gräberbau der Angeredeten fest, sondern sie suchen zu erklären, wie hinter der an sich nicht ruchbaren Tat des Gräberbauens der Söhne sich dennoch ein Einverständnis zu den Prophetenmorden der Väter zeigt.

Worin liegt nun das Einverständnis zwischen Vätern und Söhnen? Da die Väter die Propheten ermordet haben, weil sie nicht auf die Stimme der Propheten hören wollten, hat man die Entsprechung für die Angeredeten darin gesehen, daß diese zwar die Propheten ehren, aber ebenfalls nicht wie ihre Väter auf die Stimme der Propheten hören². Es ist jedoch zu beachten, daß die Erwähnung der Prophetenmorde auf das Motiv vom gewaltsamen Prophetenschick-

1 Hoffmann, Studien 163; gegen Steck, Israel 28.

2 Klostermann, Lukas 131; Schniewind, Mattäus 239.

sal in Israel hinweist. Da mit diesem Motiv eine andauernde gewaltsame Ablehnung der Propheten in Israel durch alle Generationen ausgesagt wird, bezieht sich die ablehnende Haltung der Angeredeten nicht auf die Botschaft der von den Vätern in der Vergangenheit getöteten Propheten, sondern auf das prophetische Wort in ihrer Gegenwart¹. Wenn die Angeredeten die an sie prophetisch ergehende Botschaft Jesu ablehnen, sind sie ihren Vätern gleichgestellt, welche die Propheten ermordeten. Damit gibt dieses Logion auch einen Hinweis darauf, daß mit Hilfe des Motivs vom gewaltsamen Prophetenschicksal in Israel Jesu Ablehnung als Prophetengeschick gedeutet wurde.

c. Lk 11,49-51 / Mt 23,34-36

Die Q-Fassung des Logions hat Lukas überliefert; denn die Unterschiede in der Mattäus-Fassung lassen sich als redaktionelle Veränderungen oder Erweiterungen des Mattäus erklären². Da das Logion durch seine Einleitungsformel formal als Zitat gekennzeichnet und inhaltlich vom Motiv des gewaltsamen Prophetenschicksals geprägt sei, wird in ihm ein ursprünglich jüdisches Traditionsstück vermutet³. Die Einleitungsformel ist aber keine Zitationsformel, sondern eine Botenformel; ebensowenig ist die Anwendung des Motivs vom gewaltsamen Prophetenschicksal

1 Grundmann, Lukas 244; Schulz, Q 109; Steck, Israel 281, sieht die Entsprechung in der "Verweigerung der Umkehr, die in solcher mit Tat und Wort demonstrierter Emanzipation aus der Schuldkontinuität zum Ausdruck kommt".

2 Steck, Israel 29-33; Christ, Jesus 120-124; Hoffmann, Studien 164-166; Schulz, Q 336-339.

3 Steck, Israel 51-53. 222-227; Christ, Jesus 124-129.

ein Grund, ein ursprünglich jüdisches Traditionsstück anzunehmen¹.

Nach Lk 11,49 f kündigt die präexistente Weisheit die Sendung von Propheten und Gesandten zu Israel an, die aber verfolgt und getötet werden, damit diese Blutschuld von diesem Geschlecht eingefordert werden wird. Lk 11,51a dient dazu, "die Aussage des vergossenen Prophetenblutes sowie den im Weheruf erhobenen Vorwurf der Prophetentötung zu veranschaulichen"². Lk 11,51b beteuert feierlich, daß die im Wort der Weisheit ausgesprochene Gerichtsansage "diesem Geschlecht" gilt. Dabei liegt der Akzent weniger auf der Verstärkung der Gerichtsankündigung als vielmehr darauf, daß die Gerichtsankündigung der Weisheit "auf die eigenen Zeitgenossen bezogen" wird³.

Wer ist nun mit den von der präexistenten Weisheit zu Israel gesandten Propheten und Gesandten gemeint? O.H. Steck meint, daß Sendung und Abweisung der Propheten und Gesandten auf den at. Zeitraum zu beschränken sei, weil im vorausgehenden Weheruf von "Prophetengräbern" und im Weisheitswort vom Prophetenblut" gesprochen wird. Den christli-

1 Hoffmann, Studien 155 f; Schulz, Q 341.

2 Hoffmann, Studien 168; gegen Steck, Israel 222 f, der meint, Lk 11,51a sei von Q angefügt, um die in Vers 49 genannten Propheten und Gesandten auf die at. Zeit zu beschränken.

3 Hoffmann, Studien 168; gegen Lührmann, Redaktion 47

chen Akzent und den Gegenwartsbezug des Logions sieht er erst in Lk 11,51b, wo gesagt wird, "daß es dies gegenwärtige Geschlecht ist, das der Einforderung der Prophetenschuld verfällt"¹. Abgesehen davon, daß das Weisheitswort Lk 11,49-51 nicht unmittelbar von den Weherufen her interpretiert werden darf, da diese der älteren Traditionsschicht von Q angehören², ist zu fragen, ob der Hinweis auf das Bauen von "Prophetengräbern" und auf die Einforderung des "Prophetenblutes" notwendigerweise verlangt, das Wort so eng zu verstehen, daß damit Sendung und Ablehnung anderer Boten auszuschließen ist. Schließlich nimmt auch O.H. Steck an, daß ἀποστόλους in Lk 11,49 "ursprünglich nicht ebenfalls 'die Propheten' gemeint haben" kann, sondern "Gestalten späterer Zeit im Blick" hatte³. Die Argumentation von O.H. Steck beruht zudem darauf, daß er im vorausgehenden Weheruf die Kontinuität zwischen Vätern und Söhnen als "Schuldkontinuität"⁴ versteht. Das Motiv vom gewaltsamen Prophetenschicksal in Israel will aber nicht aufweisen, daß die Schuld an den einmal verübten Prophetenmorden über Generationen hinweg weiterdauert und von jeder Generation anzuerkennen ist, sondern es will zum Ausdruck bringen, daß Israel in allen Generationen halsstarrig die zu ihm gesandten Propheten ablehnt und gewaltsam verfolgt. Sendung und Ablehnung der Propheten und Gesandten darf deshalb nicht auf die at. Propheten eingeeengt werden, sondern sie muß

1 Steck, Israel 283; vgl. Christ, Jesus 129.

2 Hoffmann, Studien 155; Schulz, Q 339.

3 Steck, Israel 223.

4 Steck, Israel 280 f.

sich bis auf die Gegenwart beziehen¹.

Wenn das Logion nur der verfolgten Gemeinde Trost und Mut zuspricht, indem es die Verfolgungen des Jesusjünger als Prophetenschicksal deutet, vermag es direkt zur Deutung des Schicksals Jesu nichts beizutragen. Da aber die verfolgte Gemeinde auch um Jesu Abweisung und gewaltsames Ende wußte, wird indirekt auch Jesu Prophetenschicksal in der Aussage des Logions miterfaßt. Die Auseinandersetzung Jesu mit Israel ist im Zusammenhang der Prophetenverfolgung in Israel zu sehen. Die Ablehnung Jesu durch "dieses Geschlecht" ist gleichsam der Höhepunkt der andauernden Prophetenverfolgungen in Israel². Wenn die Gerichtsansage an "dies Geschlecht" ein Zeugnis der historischen Auseinandersetzung Jesu mit Israel ist³, ist sie auch ein Zeugnis dafür, daß Jesus seine Ablehnung im Lichte der dauernden gewaltsamen Prophetenverfolgungen in Israel gesehen hat.

d. Lk 13,34 f / Mt 23,37-39

Die ursprüngliche Fassung des Logions, von der Mattäus im übrigen nur geringfügig abweicht, bietet uns Lukas⁴. Die Frage, in welchem Kontext

1 Hoffmann, Studien 169-171.

2 Polag, Christologie 85; Hoffmann, Studien 170 f.

3 Schmid, Matthäus 330-332; Hauck, Lukas 163.

4 Steck, Israel 48-50; Christ, Jesus 137; Hoffmann, Studien 171 f; Schulz, Q 346 f.

das Logion ursprünglich gestanden hat, ist umstritten. Der lukanische Kontext ist redaktionell; denn es ist anzunehmen, daß Lukas das Logion an den nur von ihm überlieferten Stoff Lk 13,31-33, der das Motiv vom gewaltsamen Prophetenschicksal enthält, angefügt hat¹. Aber auch der mattäische Kontext ist wahrscheinlich redaktionell; dafür sprechen der Umstand, daß die zeitliche und örtliche Position des redenden Subjektes im Weisheits- und Jerusalemwort differieren und zudem der kunstvolle redaktionelle Gesamtaufbau von Kapitel 23 des Mattäusevangeliums².

Es wird vermutet, daß das Jerusalemwort ein ursprünglich jüdisches Traditionsstück ist. Als Argumente für diese Auffassung werden angeführt, daß der Sprecher dieser Unheilsprophezeiung gegen Jerusalem als ein übergeschichtliches Subjekt verstanden werden muß, daß dieses Logion wie das Weisheitswort von Lk 11,49-51 das Motiv vom gewaltsamen Prophetenschicksal verwendet, und daß der Spruch gattungsmäßig in die Tradition des prophetischen Gerichtswortes gehört³. Nach diesem angenommenen jüdischen Traditionsstück schaut die in Jerusalem wohnende Weisheit auf ihre vergeblichen Bemühungen zurück. Jerusalem hat die Propheten getötet und die Gesandten gesteinigt. Deshalb wird

1 Steck, Israel 45; Christ, Jesus 136; Hoffmann, Studien 173; Schulz, Q 347.

2 Steck, Israel 47 f; Christ, Jesus 136 f; Hoffmann, Studien 172; Schulz, Q 347.

3 Steck, Israel 53-58. 227-239; Christ, Jesus 138-145.

das Gericht angekündigt. Gott wird den Tempel und die Stadt¹ verlassen. Mit Gott wird aber auch die Weisheit Israel verlassen und erst zum Gericht wiederkommen². Mit der Rezeption des ursprünglich jüdischen Jerusalemwortes in die christliche Tradition wird dann Jesus zum Sprecher des Weisheitslogions.

Es ist aber zu beachten, daß das Logion keine Angaben enthält, die darauf hinweisen, daß das Jerusalemwort wie das Logion Lk 11,49-51 einmal als Wort der Weisheit eingeführt wurde. Das Stichwort "Weisheit" fehlt und das Motiv vom Prophetenschicksal ist nicht ausschlaggebend. Ebenso ist zu fragen, ob das Wort nur interpretiert werden kann, wenn der Sprecher des Wortes "ein übergeschichtliches Subjekt"³ ist. Die Auffassung, daß das Jerusalemwort eines übergeschichtlichen Subjekts bedarf, beruht auf der Annahme, daß das Subjekt von

1 ὁ οἶκος ὑμῶν meint den Tempel und die Stadt. Christ, Jesus 140.

2 Während z.B. Meyer, Prophet 145; Haenchen, Matthäus 57; Wilckens, σοφία 516, den Vers Lk 13,35b für einen christlichen Zusatz zum jüdischen Traditionsstück halten, zählen ihn Steck, Israel 56 f und Christ, Jesus 141, zum ursprünglichen Bestand. Nach Christ, Jesus 141, kehrt die Weisheit als der Menschensohn zurück, nach Steck, Israel 236 f, kehrt sie mit dem Menschensohn zurück.

3 Bultmann, Geschichte 120; vgl. Steck, Israel 53 f; Christ, Jesus 138.

ποσάνκις ἠθέλησα einen längeren Zeitraum als das Leben Jesu umgreifen müsse, weil dieses Logion bei der Anrede nicht differenziere, sondern die Adressaten "Jerusalem", "deine Kinder" und "ihr" als Tatsubjekt, als Einheit verstehe¹. Es ist aber nicht notwendig, die ganze Geschichte der Halsstarrigkeit Jerusalems als Erfahrungsgeschichte des Sprechers des Jerusalemwortes aufzufassen. Denn es ist ebenso möglich, daß der Sprecher des Jerusalemwortes nur mit dem ποσάνκις ἠθέλησα-Satz seine eigene Erfahrung ausdrückt, während die Erwähnung der Prophetenverfolgungen aus der vergangenen Geschichte nicht der Ausdruck der eigenen Erfahrung, sondern lediglich eine Illustration aus der Vergangenheit ist, um die eigene Erfahrung zu bestätigen. Die Erfahrung der eigenen Ablehnung in Israel wird unter Verwendung des bekannten Motivs vom gewaltsamen Prophetenschicksal in den Zusammenhang der andauernden Halsstarrigkeit Israels gestellt.

Der Sprecher des Jerusalemwortes spricht also nicht als übergeschichtliches Subjekt von seiner Erfahrung der dauernden Ablehnung der von ihm ausgesandten Boten und Propheten, sondern er sieht seine Erfahrung im Lichte des bekannten Theologumens vom gewaltsamen Prophetenschicksal in Israel. Er stellt sich selber in die Reihe der abgelehnten Boten und Propheten in Israel. Damit wird auch die Ablehnung des Sprechers als Prophetengeschick gedeutet. Wie Jerusalem in der Vergangenheit die Boten und Propheten gesteinigt und gemordet hat,

¹ Steck, Israel 53 f; Christ, Jesus 138.

so hat es nun auch den Gesandten Jesus abgelehnt.

Dennoch ist die Ablehnung des Gesandten Jesus von besonderer Bedeutung. Sie hat das eschatologische Gericht über Jerusalem zur Folge. Denn der Untergang der Stadt Jerusalem gehört nach dem apokalyptischen Verständnis zu den eschatologischen Ereignissen¹. In der Ablehnung Jesu ist der Höhepunkt der Geschichte der Ablehnung der Boten und Propheten in Israel erreicht. Die besondere Bedeutung Jesu gegenüber den Boten und Propheten der Vergangenheit wird zudem in der Ankündigung von Lk 13,35b hervorgehoben. Der abgelehnte Gesandte Jesus wird als endzeitliche Gestalt, womit der kommende Menschensohn gemeint ist, zum angekündigten Gericht über die Angeredeten wieder erscheinen². Damit wird aber ausgesagt, daß Jesus als der eschatologische Gesandte Gottes nicht nur das Todesschicksal wie alle Propheten und Gesandten erleidet, sondern daß er andererseits ihrem Geschick enthoben ist, da er als der eschatologische Richter wieder erwartet wird.

Auch hier ist die Möglichkeit, daß das Jerusalemwort auf den historischen Jesus zurückgeht, in Erwägung zu ziehen³. Es ist nicht auszuschließen, daß Jesus die apokalyptische Erwartung einer endzeitlichen Zerstörung Jerusalems teilte oder zumindest diese Sprechweise zur Verkündigung seiner

1 Steck, Israel 188 f; Hoffmann, Studien 175.

2 Hoffmann, Studien 177 f; Christ, Jesus 147; Schulz, Q 354.

3 Schmidt, Rahmen 272; Dodd, Parables 62 f; Kümmel, Verheißung 73 f; Knox, Sources 82; Christ, Jesus 148; Hoffmann, Studien 177.

Gerichtsansage an Jerusalem benützte¹. Geht die Anklage gegen Jerusalem auf Jesus zurück, vermag sie aufzuzeigen, daß Jesus die Erfahrung der Ablehnung seiner Sammelbestrebung in Israel nicht nur im Zusammenhang der andauernden gewaltsamen Prophetenverfolgung in Israel sah, sondern daß er in seiner Ablehnung zugleich den Höhepunkt dieser Geschichte der Abweisungen sah, der das eschatologische Gericht über Israel zur Folge hatte. Ob Lk 13,35b ebenfalls zum ursprünglichen Jesuswort zu rechnen ist, hängt davon ab, ob man annimmt, daß Jesus nicht nur den kommenden Menschensohn erwartet², sondern sich auch mit dem zur Parusie kommenden Menschensohn identifiziert hat³. In diesem Fall käme noch stärker zum Ausdruck, daß Jesus seine Stellung gegenüber den Boten und Propheten der Vergangenheit bei aller Analogie des Geschicks der Ablehnung dennoch grundsätzlich verschiedenen weiß.

2.3 Das Motiv bei Markus

a. Mk 6,4

Auch wenn die Frage, ob die Perikope Mk 6,1-6a vormarkinische oder markinische Komposition ist,

1 Gegen Steck, Israel 54 f; Mit Dodd, Parables 63 und Kümmel, Verheißung 74, die auch auf Mk 13,2 hinweisen.

2 Tödt, Menschensohn 29; Hahn, Hoheitstitel 32.

3 Kümmel, Verheißung 74. Kaum haltbar ist die Auffassung, Jesus habe das Wort zu einem Zeitpunkt gesprochen, als er noch hoffte, Jerusalem werde schließlich dennoch bereit sein, ihn zu empfangen. Knox, Sources 82; Otto, Reich 139.

nicht einwandfrei gelöst werden kann, so herrscht doch darin weitgehend Übereinstimmung, daß Mk 6,4 ein altes Traditionselement ist¹. Es gilt nun nach seiner Bedeutung zu fragen. R. Bultmann hält die zweigliedrige Form des Spruches für ursprünglich, wie ihn Pap. Oxyrhynch. 1,6 überliefert und der in einem Parallelismus von der Ablehnung des Propheten in seiner Vaterstadt und vom Nicht-Heilen-Können des Arztes bei seinen Verwandten spricht². Die verallgemeinernde Formulierung und der Parallelismus lassen das Wort als Sprichwort erkennen. Dieses Sprichwort bringt die allgemeine menschliche Erfahrung zum Ausdruck, daß die Menschen in der Regel nicht geneigt sind, einem Verwandten oder Bekannten Größeres zuzuerkennen, als sie selber sind. Prophet und Arzt sind konkrete Beispiele für diese allgemeine Feststellung. Mag sein, daß bei der Entstehung des Sprichwortes die Situation des Propheten oder Arztes als besonders bezeichnend empfunden wurde, später sind sie auswechselbar, wie z.B. das arabische Sprichwort zeigt: "In seiner Heimat hat der Pfeiffer keine Freunde (seiner Kunst)"³.

Das Sprichwort für sich läßt nur den Schluß zu, daß der Mann, auf den das Sprichwort angewendet wird, in seiner Vaterstadt nicht angenommen wird, nicht aber ohne weiteres den Schluß, daß er als Prophet oder Arzt nicht angenommen wird. Inzwischen hat sich aber gezeigt, daß die Fassung des Sprichworts in Pap.

1 Vgl. den Forschungsüberblick bei Grässer, Jesus 11-13.

2 Bultmann, Geschichte 30. Vgl. Aland, Synopsis 50 und auch Spruch 31 des Thomasevangeliums.

3 Bultmann, Geschichte 30.

Oxyrhynch 1,6 nicht die ursprüngliche Fassung des Logions ist, sondern nur "die griechische Fassung des Spruches 31 (87; 31-34) des apokryphen Thomas-evangeliums wiedergibt, das auch sonst Einzelsprüche durch Hinzufügung von Parallelen erweitert"¹. Wir müssen also annehmen, daß das Logion ursprünglich nur eingliedrig war und nur vom Propheten sprach, so wie es uns Mk 6,4 überliefert: "Ein Prophet ist nirgends verachtet außer in seiner Vaterstadt"². Die Formulierung "und bei seinen Verwandten und in seinem Hause" (Mk 6,4b) wirkt nachklappend. Wir dürfen darin eine Hinzufügung des Markus sehen, der schon Mk 3,31-35 von einem Bruch Jesu mit seiner Familie berichtet hat.

Wenn das ursprüngliche Logion nur von der Verachtung des Propheten in seiner Vaterstadt sprach, ist es möglich, daß die Tradition damit zum Ausdruck bringen wollte, daß Jesus nicht nur im Sinne jenes allgemeinen Erfahrungssatzes bei seinen Landsleuten unbeliebt war, sondern daß seine Ablehnung auch als Ablehnung des Propheten zu verstehen ist. Geht das Logion auf Jesus selbst zurück, dann hat auch er seine historische Ablehnung in Nazaret als Prophetenschicksal verstanden³.

Hat auch Markus Jesu Ablehnung in Nazaret als Prophetenschicksal gedeutet? Es fällt auf, daß

¹ Haenchen, *Historie* 160; vgl. Schrage, *Verhältnis* 75.

² πατρίς kann Vaterstadt und Vaterland heißen; Bauer, *WB* 1262 f.

³ Schmidt, *Rahmen* 155; Schweizer, *Markus* 69; Grässer, *Jesus* 12.

Markus in Vers 2 hervorhebt, daß Jesu Lehren die Menge zum Erstaunen bringt (vgl. Mk 1,22; 11,18)¹. Neben das Staunen der Menge über Jesu Lehre soll aber auch das Staunen über seine Krafttaten kommen (vgl. Mk 7,37). Deshalb läßt Markus die Menge in Vers 2b fragen: "Woher hat er das, und was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist? Und solche Machttaten geschehen durch seine Hände". Ähnliche Fragen finden wir Mk 2,7: τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; Mk 4,41: τίς ἄρα οὗτός ἐστιν und in dreigliedriger Gestalt wie Mk 6,2 auch Mk 1,27.

Das Erschrecken der Menge und die erstaunten Fragen über Jesu Lehre und Machttaten erinnern an den topischen Chorschluß der Wundergeschichten². Markus hebt also schon zu Beginn der Nazaretperikope die Besonderheit Jesu hervor, wobei er aber den Akzent weniger auf den Wundertäter, sondern auf den wirkmächtigen Lehrer setzt, dessen Vollmacht durch seine Machttaten ausgewiesen wird³.

Vers 2 stellt also Jesus als den vollmächtigen Lehrer hin, dessen Weisheit von Gott gegeben ist⁴. Nach Vers 3 sehen nun die Zuhörer in der Synagoge von Nazaret in Jesus den Zimmermann aus einer namentlich bekannten Familie. Es ist zu beachten, daß

¹ καὶ ᾤξατο διδάσκειν ist "eine geläufige markianische Einleitungswendung". Luz, Geheimnismotiv 22. Vgl. Mk 4,1; 6,34. Vgl. auch Pesch, Tag 117 f.

² Bultmann, Geschichte 241; Grässer, Jesus 20.

³ Pesch, Tag 126 f; Robinson, Geschichtsverständnis 67 f. Es ist deshalb nicht günstig für diesen Sachverhalt, den von Markus nicht verwendeten Begriff des θεῖος ἀνὴρ zu verwenden (gegen Grässer, Jesus 21.29 f. 33).

⁴ δοθεῖσα ist theologisches Passiv.

dieselben οἱ πολλοί , die Fragen von Vers 2 und Vers 3 stellen. Die οἱ πολλοί von Vers 2 dürfen nicht geschieden werden in eine Gruppe, die Jesus bewundert und in eine Gruppe, die an Jesus von Anfang an Anstoß nimmt und die schließlich die andere umzustimmen vermag¹. Der von Gott pneumatisch ausgestattete vollmächtige Lehrer aus der bekannten Familie aus Nazaret fordert durch seine Verkündigung zur Stellungnahme. Diese wird in Vers 3b gefällt: "Und sie nahmen Anstoß an ihm". Der Eindruck von Jesu bekannter Herkunft ist stärker als der Eindruck seines charismatischen Auftretens und Lehrens.

Die Anstoßnahme an dem Widerspruch zwischen Jesu bekannter Herkunft und seinem machtvollen Auftreten ist letztlich ein Anstoßnehmen an Jesu Anspruch, an Jesu Person (ἐν αὐτῷ) und weist deshalb auf eine Verweigerung des Glaubens hin². Vers 6a deutet den Anstoß ausdrücklich als Unglaube: "Und er verwunderte sich wegen ihres Unglaubens". Als redaktioneller³ Schlußvers nimmt er das Stichwort ἐθαύμασεν von Vers 2 wieder auf, kehrt aber die Aussage um. Es ist nicht mehr das Volk, das über Jesus staunt, sondern Jesus staunt über den Unglauben des Volkes. Der Unglaube der Leute von Nazaret steht in starkem Kontrast zu Jairus (Mk 5,22 f) und zur blutflüssigen Frau (Mk 5,34), die auf Jesus vertraut haben.

1 Vgl. die von Grässer, Jesus 8, genannten Autoren.

2 Stählin, σκάνδαλον 350; Humbert, Essai; Müller, Anstoß.

3 ἀπιστία wird von Markus noch Mk 9,24 verwendet. Mattäus gebraucht den Ausdruck nur an der Parallelstelle zu Mk 6,6. Lukas überhaupt nie. Vgl. auch Grässer, Jesus 27.

Die Ablehnung Jesu ist für Markus die Verweigerung des heilbringenden Glaubens an Jesus. In Nazaret wird nicht einfach nur ein Prophet in seiner Heimat verachtet, sondern der Heilbringer und Messias Jesus von Nazaret abgelehnt. Gegenüber der Verwerfung des Messias ist die Verachtung Jesu als Prophet von geringerer Bedeutung. Sie wird von Markus nicht ins Zentrum seiner Aussage gerückt.

b. Mk 12,1-12

Nach Jesu feierlichem Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung, Verfluchung des Feigenbaumes und der Frage der jüdischen Behörde nach Jesu Vollmacht (Mk 11) bringt Markus das Gleichnis von den bösen Weingärtnern, die nicht nur alle Knechte, die der Weinbergsbesitzer zur Einforderung des Pachtzinses aussandte, zusammenschlagen und töten, sondern sogar am Ende den Sohn des Weinbergsbesitzers umbringen, so daß der Herr des Weinbergs die bösen Weingärtner bestraft und den Weinberg anderen gibt (Mk 12,1-9¹). Die Stellung des Gleichnisses im Evangelium und der redaktionelle² Vers 12 zeigen, daß Markus im Gleichnis einen Bezug zur Passion Jesu gesehen hat. Vers 10 unterstreicht ebenfalls diesen Bezug.

Der Bezug des Gleichnisses zur Passion Jesu in der markinischen Komposition stellt vor die Frage, ob Markus mit dem Gleichnis, das auch inhaltlich

¹ Vgl. vor allem: Jülicher, Gleichnisreden 2 385-406; Dodd, Parables 124-132; Kümmel, Gleichnis 120-131; Jeremias, Gleichnisse 67-75; Mußner, Winzer; Hengel, Gleichnis; Via, Gleichnisse 128-132; Klauck, Gleichnis 118-145.

² Vgl. Mk 3,6.22; 11,18; 12,13; 14,1. Schweizer, Markus 136.

von der Verfolgung und Tötung von Gesandten spricht, Jesu Todesschicksal deuten wollte. Obwohl die grundsätzliche Diskussion über das Verhältnis von Allegorie und Gleichnis noch nicht abgeschlossen ist¹, wird allgemein² angenommen, daß Markus das Gleichnis von den bösen Weingärtnern allegorisch verstanden hat: Eine heilsgeschichtliche Allegorie soll Sendung, Tod und Auferstehung Jesu darstellen. Diese Auffassung stützt sich vor allem auf die Beobachtung, daß in Vers 5 von der Sendung und der Tötung des dritten Knechtes und vieler anderer Knechte erzählt wird. Die Durchbrechung der bei volkstümlichen Erzählungen geläufigen Dreizahl³ in der Anzahl der entsandten Boten und die Betonung, daß die Knechte von den Weingärtnern getötet wurden, weisen darauf hin, daß die vielen verfolgten und getöteten Knechte entsprechend dem Motiv vom gewaltsamen Geschick der Propheten in Israel heilsgeschichtlich-allegorisch als die von Gott zu Israel gesandten Propheten zu verstehen sind. Folglich ist dann in der allegorisch-heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise die Sendung und Tötung des "geliebten"⁴ Sohnes als Sendung und Tötung Jesu aufzufassen. Ne-

1 Black, Parables und Brown, Parable heben in jedem Bildvergleich die Allegorie hervor. Linnemann, Gleichnisse 13-18, setzt sich für eine Abgrenzung von Allegorie und Gleichnis ein.

2 Vgl. den Forschungsüberblick bei Hengel, Gleichnis 2-9.

3 Dibelius, Formgeschichte 252.

4 Das Adjektiv "geliebter" ist ein zusätzlicher Hinweis auf den Gottessohn Jesus (vgl. Mk 1,11; 9,7).

ben den Aussagen von Gottes unbegreiflichem Bemühen um Israel und dem andauernden Ungehorsam Israels enthält die allegorisch-heilsgeschichtliche Darstellung auch eine Deutung von Jesu Todesschicksal. Jesus teilt das Los der in Israel gewaltsam umgebrachten Propheten. Sein Tod ist Prophetenschicksal.

Dennoch wird Jesu Stellung gegenüber den Propheten hervorgehoben. Das geschieht nicht nur durch die Bezeichnung als "Sohn", sondern auch die Ermordung des Sohnes ist gegenüber den Ermordungen der Propheten von besonderer Bedeutung. Die Tötung des Sohnes führt zum Strafgericht über die bösen Weingärtner: Der Weinberg wird anderen übergeben. Jesus, der Sohn Gottes, ist der letzte entscheidende Abgesandte Gottes für Israel. Seine Verwerfung hat deshalb das Gericht Gottes zur Folge. Mk 12,10 fügt zudem den neuen Gedanken an, daß auch die Verwerfung des Sohnes nicht das Ende des Heilsplanes Gottes bedeutet. Der Sohn bleibt nicht dem Tod verfallen.

Man hat versucht, durch eine Entallegorisierung der heilsgeschichtlichen Allegorie von Mk 12,1-9 ein ursprüngliches Gleichnis zu rekonstruieren, das auf Jesus zurückgeht¹. Vers 5, der von der Tötung des dritten und der vielen Knechte berichtet und damit auf eine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise hinweist, wird deshalb als sekundärer Zusatz ausgeschieden. Vor allem wird darauf hingewiesen, daß

¹ Einen Überblick geben Kümmel, Gleichnis 124-127; Hengel, Gleichnis 3-9; Klauck, Gleichnis 132-135.

das Bildmaterial der Erzählung nicht notwendigerweise allegorisch verstanden werden muß, weil die Erzählung trotz ihrer "ungewöhnlichen Züge"¹ für sich genommen auch für die Hörer Jesu verständlich sein konnte. J. Jeremias weist darauf hin, daß das unglaubliche Verhalten der Pächter von dem Rechtsatz her verständlich ist, "daß ein Nachlaß unter bestimmten Voraussetzungen als herrenloses Gut galt, das sich jederman aneignen konnte, wobei derjenige das Vorrecht hatte, der zuerst die Besitzergreifung vollzog"². Ausführliche Untersuchungen über jüdische Rechtsverhältnisse geben weiteren Aufschluß darüber, wie es möglich war, daß Pächter über längere Zeit sich straflos gegen ihren ausländischen Herrn auflehnen konnten, und daß der Besitzer selbst oder sein Sohn erscheinen mußte, um seinen Besitzanspruch rechtskräftig zu vertreten³. Diese Beobachtungen machen die Annahme wahrscheinlich, daß das ursprüngliche Gleichnis von der aufrührerischen und schändlichen Haltung der Weingärtner und vom Kommen des Herrn zum Gericht erzählte⁴.

Worin liegt der Sinn des Gleichnisses? Welcher Situation des Lebens Jesu ist es zuzurechnen? J. Jeremias denkt, "daß das Gleichnis mit der Tötung des Sohnes des Weinbergbesitzers auf die aktuelle Situation der Ablehnung der abschließenden und letzten Gottesbotschaft hinweist", und daß es "die Dar-

1 Linnemann, Gleichnisse 36 f.

2 Jeremias, Gleichnisse 73.

3 Bammel, Gleichnis 11-17; Derrett, Light 11-41; Hengel, Gleichnis 9-31.

4 Klauck, Gleichnis 133-135; van Jersel, Sohn 132-141; Léon-Dufour, Parabole 384.

bietung der Frohbotschaft an die Armen rechtfertigen" will¹. Es ist aber zu beachten, daß im Gleichnis die andauernde Bosheit der Pächter die Androhung der Strafe zur Folge hat. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß das Gleichnis in den Zusammenhang der entscheidenden Auseinandersetzung Jesu mit den Volksführern in Jerusalem gehört². Dann bezieht sich aber das Gleichnis nicht nur auf die Frohbotschaft Jesu, sondern auch auf seine eigene Person und deren Geschick in der letzten Auseinandersetzung mit seinen Gegnern. "Wie die heimtückische Ermordung des Sohnes durch die Pächter das sichere Eingreifen des Weinbergbesitzers zur Folge haben wird, so wird die - beabsichtigte - Ermordung Jesu, des eschatologischen Bevollmächtigten Gottes, das Gericht über die verantwortlichen Führer des Volkes heraufbeschwören"³. So gesehen ist das Gleichnis ein Zeugnis dafür, daß Jesus den Ernst seiner Auseinandersetzung in Israel erkannte und sich mit der Möglichkeit eines gewaltsamen Endes seiner Sendung konfrontiert sah. Im Gleichnis aber eine förmliche Leidensweissagung Jesu zu sehen⁴, scheint doch fraglich zu sein.

c. Mk 14,65

Nachdem die Hohenpriester und der Hohe Rat Jesus verhört und verurteilt haben (Mk 14,53-64), "began-

1 Jeremias, Gleichnisse 74.

2 Hengel, Gleichnis 37 f; Klauck, Gleichnis 135.

3 Hengel, Gleichnis 38. Vgl. auch Mußner, Winzer 133.

4 Grundmann, Markus 241.

nen einige¹ ihn anzuspucken und ihm das Angesicht zu verhüllen und ihn mit der Faust auf den Kopf zu schlagen und ihm zu sagen: Weissage! (προφήτευσον)"(Mk 14,65). Das Wort προφητεύω kann heißen: 1. die Gottesoffenbarung verkünden, 2. Verborgenes prophetisch enthüllen, 3. Zukünftiges voraussagen². Die Erwähnung, daß Jesus das Angesicht verhüllt wurde, weist darauf hin, daß das Wort im zweiten Sinn gebraucht ist. Jesus soll sagen, welcher von den Umstehenden ihn gerade geschlagen hat. In diesem Fall handelt es sich weniger um eine bewußte Verspottung Jesu als Propheten, sondern um ein frivoles Spiel mit einem Gefangenen, wie es uns aus dem Altertum bekannt ist³.

Dennoch ist zu fragen, ob die Verhöhnung Jesu nicht nur als eine Verspottung durch die Gegner, die ihr grausames Spiel mit dem Verurteilten treiben, sondern auch als eine Verhöhnung des Propheten Jesus zu verstehen ist⁴. Der Spott besteht dann auch darin, daß die Synedristen Jesus, der für sich

1 τινές: im Zusammenhang müssen damit die Synedristen selbst gemeint sein, zumal in Vers 65b die Diener von ihnen abgehoben werden. Nach Mt 26,27 sind es ausdrücklich die Synedristen, die Jesus mißhandeln. Bei Lukas verspotteten nicht die Synedristen Jesus, sondern die Wachleute und zwar vor Beginn des Verhörs im Synedrium (Lk 22,63-65).

2 Bauer, WB 1433 f.

3 Benoit, Outrages 254.

4 Benoit, Outrages 254; Schneider, Verleugnung 101 f.

nach ihrer Meinung fälschlicherweise prophetische Autorität beansprucht, auffordern, nun für sie den Propheten zu spielen. Ein Vergleich der Verspottung Jesu nach dem Urteil mit der Verspottung Jesu am Kreuz bestätigt, daß die Verspottung auf der religiösen Ebene zu verstehen ist. "Und die Vorübergehenden lästerten ihn, schüttelten die Köpfe und sagten: Ha, der du den Tempel zerstörst und in drei Tagen aufbaust, rette dich selbst und steige vom Kreuz herab! Ebenso spotteten auch die Hohenpriester samt den Schriftgelehrten und sagten: Andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten. Der Christus, der König Israels, steige jetzt vom Kreuz herab, damit wir sehen und glauben" (Mk 15,29-32). Jesus wird wegen seines religiösen Anspruches verspottet und nicht einfach nur als wehrloses Opfer in den Händen sarkastischer Leute, die sich eine billige Unterhaltung verschaffen wollen. Die Synedristen verhöhnen Jesus den Propheten wie die römischen Soldaten Jesus den König der Juden verspotten (Mk 15,16-20).

2.4 Das Motiv bei Mattäus

Mattäus hat das Motiv vom gewaltsamen Geschick der Propheten und dessen Anwendung auf das Schicksal Jesu sowohl in der Logienquelle wie in der Markustradition vorgefunden. Ein kurzer Blick in die Mattäusfassung dieser Traditionen zeigt, daß Mattäus die übernommenen Überlieferungen nicht einfach nur referiert, sondern durch seine Komposition und durch verschiedene Veränderungen im Wortlaut bewußt verwandelt und zum Teil neu akzentuiert hat.

a. Die mattsäische Redaktion der Logientradition

Aus der Logienquelle kennt Mattäus den Weheruf über jene, die die Gräber der Propheten schmücken (Lk 11,47 f / Mt 23,29-31) und die schon in Q damit verbundene Gerichtsansage gegen dieses Geschlecht (Lk 11,49-51 / Mt 23,34-36). Mattäus erweitert die übernommene Q-Tradition, indem er zwischen die beiden Q-Stücke eine redaktionelle Verbindung einbaut (Mt 23,32 f)¹, und indem er das zweite Logion beträchtlich erweitert. Der redaktionelle Übergang will die Schuld der Angesprochenen besonders herausstreichen, indem ihr Verhalten als das Vollmaß der bösen Taten der Väter hingestellt wird (Mt 23,32 f). Die redaktionellen Veränderungen des Q-Logions Lk 11,49-51 zeigen das Bestreben, die Tradition auf die Situation der Kirche des Mattäus hin zu aktualisieren. Die von Jesus zu den Angeredeten gesandten Boten sind die christlichen Propheten, Weisen und Schriftgelehrten². Daß die Boten nach Mattäus von einer Stadt zur anderen verfolgt werden und in den Synagogen gegeißelt werden, zeigt den Einfluß von Mt 10,17.23. Der Gebrauch des Wortes *στυγῶν* zur Beschreibung der Botenverfolgung muß nicht unbedingt aussagen, daß einige tatsächlich gekreuzigt wurden, sondern will ihre Verfolgung in Beziehung zum Leiden Jesu setzen.

Wenn die Ankündigung der Boten-Verfolgungen bei Mattäus sich bis auf die Zeit der christlichen

¹ Bultmann, Geschichte 137; Strecker, Weg 159

² Trilling, Israel 81; Strecker, Weg 37 f; Steck, Israel 29 f.

Missionare hin erstreckt, so muß auch die Gerichtsandrohung entsprechend aufgefaßt werden¹. Die Gerichtsansage an das Israel seiner Zeit war aber nicht die alleinige Absicht für Mattäus, das Motiv vom gewaltsamen Geschick der Propheten auf die christlichen Missionare auszudehnen. Die redaktionellen Veränderungen in der Beschreibung der Verfolgungsschicksale der christlichen Missionare, worin er nämlich ihre Verfolgungen dem Leiden Jesu angleicht, sowie die Übernahme der Seligpreisung der um Jesu willen Verfolgten aus der Q-Tradition (Lk 6,22 f / Mt 5,11 f) zeigen, daß Mattäus das Motiv ebenfalls verwendet, um das Jüngerschicksal als Fortsetzung des Jesus-schicksals darzustellen, das seinerseits im Zusammenhang mit dem Prophetenschicksal zu verstehen ist. Im Leiden und in der Verfolgung erweisen sich Jesus und die Jünger Jesu als Boten Gottes. Denn es ist das Geschick der Boten Gottes, auf Ablehnung und Widerstand zu stoßen.

b. Die mattäische Redaktion der Markustradition

Mt 13,54-58 übernimmt Mattäus aus Markus die Perikope von Jesu Ablehnung in seiner Vaterstadt, ohne sie stark zu verändern. Fragen die Leute Mk 6,3 "Ist das nicht der Zimmermann?", so läßt Mattäus sie fragen: "Ist das nicht der Sohn des Zimmermanns?" (Mt 13,55). Damit weist er darauf hin, daß die Leute von Nazaret, die Jesus für den Sohn des Zimmermanns halten, diesen nicht einfach nur als Propheten verachten, sondern sein wahres Geheimnis (vgl. Mt 1,18.23)

¹ Trilling, Israel 82.

verkennen. Am Schluß der Erzählung begründet Mattäus den Umstand, daß Jesus in Nazaret nur wenige Wunder wirkte, mit dem Unglauben der Leute (Mt 13,58). Durch die Hervorhebung der Glaubensverweigerung der Leute von Nazaret zeigt Mattäus, daß er nicht Jesu Verachtung als Prophet in seiner Heimat hervorheben will, sondern die Verwerfung des Heilbringers und Messias in seiner Vaterstadt¹.

Mt 21,33-43 übernimmt Mattäus das Gleichnis von den bösen Weingärtnern aus Markus. In unserem Zusammenhang ist von Bedeutung, daß Mattäus den Mittelteil des Gleichnisses (Mk 12,2-5) so gestaltet, daß die Sendung der Knechte und die bösen Taten der Weingärtner noch stärker als bei Markus hervorgehoben werden. Noch deutlicher als Markus gibt Mattäus dadurch zu erkennen, daß er die Sendung und Ablehnung der Knechte des Gleichnisses heilsgeschichtlich-allegorisch als die Sendung und Ablehnung der Propheten in Israel versteht. So spricht Mattäus sogleich von einer Mehrzahl² von Knechten (Mt 21,34 diff Mk 12,2). Auch das ἐλθεοὶ ἡσσαν von Mt 21,35 weist auf das typische Prophetenschicksal hin (vgl. 2 Chr 24,21; Hebr 11,37; Mt 23,37).

Auch das Mk 12,2 nur angetönte, in der Urkirche aber bekannte, katechetische Motiv vom

1 van Segbroeck, Jésus 197 f.

2 Die zweimalige Sendung von Prophetengruppen ist einfach gestalterische Darstellung der kontinuierlichen Sendung von Propheten an Israel (vgl. Jer 7,25 f) und beinhaltet keine bewußte Identifizierung mit bestimmten Prophetengruppen (gegen Jeremias, Gleichnisse 70. Vgl. Trilling, Israel 64).

Fruchtbringen¹, hat Mattäus redaktionell ausgestaltet². Schon in Vers 35 hebt er hervor, daß der Hausherr die Knechte aussendet, um "seine" Früchte abzuholen. Vers 41b fügt er hinzu, daß der Herr den Weinberg jenen geben wird, "die ihm die Früchte zu ihrer rechten Zeit abliefern werden". Diesen Gedanken stellt er am Schluß des Gleichnisses im wahrscheinlich redaktionellen³ Vers 43 noch einmal betont heraus: "Deshalb sage ich euch: Das Königreich Gottes wird von euch genommen und einem Volk gegeben, das seine Früchte bringt".

Die redaktionellen Veränderungen des Mattäus zeigen, daß er das Motiv vom gewaltsamen Prophetenschicksal in Israel für seine allegorisch-heilsgeschichtliche Betrachtungsweise des Gleichnisses hervorhebt, um die andauernde Ablehnung der Boten Gottes durch Israel darzustellen. Diese Geschichte der Ablehnung findet ihren Höhepunkt in der Ermordung des Sohnes. Damit deutet auch Mattäus das Schicksal Jesu als Prophetenschicksal. Wie Markus hebt auch Mattäus die Bedeutung der Ermordung des Sohnes gegenüber dem Todesschicksal der Knechte ab, indem auch er aufzeigt, daß die Ermordung des Sohnes das Strafgericht zur Folge hat. Die betonte Herausstreichung des Motivs vom Fruchtbringen zeigt aber, daß für Mattäus nicht ein christologischer, sondern ein ekklesiologischer Akzent im Vordergrund steht⁴.

¹ Lohmeyer, Baum 31-56.

² Trilling, Israel 62 f; Mußner, Gleichnis 129 f; Klauck, Gleichnis 142 f.

³ Trilling, Israel 58-63; Anders Klauck, Gleichnis 143.

⁴ Trilling, Israel 58.

Das ist wohl auch der Grund, warum Mattäus den zuletzt abgesandten Sohn nicht wie Markus (Mk 12,6) als ἀγαπητός bezeichnet (Mt 21,37) und ihn so auch weniger von den Knechten abhebt¹.

2.5 Das Motiv bei Lukas

a. Die lukanische Interpretation der Tradition aus der Logienquelle und aus Markus

Lukas kennt das Motiv vom gewaltsamen Geschick der Propheten und dessen Anwendung auf Jesus ebenfalls aus der Logienquelle und aus dem Markusevangelium. Die Traditionen der Logienquelle hat er im Gegensatz zu Mattäus in keiner Weise ausgebaut. Das aus der Markusvorlage übernommene Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Lk 20,9-18) hat er stilistisch überarbeitet und in christologischer Hinsicht dahingehend erweitert, daß er eine neue Aussage ad vocem "Stein" hinzufügte, welche die Notwendigkeit der Entscheidung für oder wider Christus hervorhebt (Lk 20,18).

Ganz erheblich sind hingegen die Unterschiede gegenüber Markus in der lukanischen Fassung der Perikope von der Verwerfung Jesu in Nazaret (Lk 4,16-30)². Die beachtlichen Erweiterungen der lukanischen Fassung gegenüber Markus führten zu unterschiedlichen Auffassungen über die Traditionsgeschichte der lukanischen Nazaretperikope. Während die einen alle Abweichungen des Lukas gegenüber

¹ Mußner, Gleichnis 130.

² Vgl. vor allem Finkel, Jesus; George, Prédication; Bajard, Structure; Strobel, Ausrufung; Eltester, Israel; Schürmann, Traditionsgeschichte.

Markus als redaktionelle Arbeit des Lukas betrachten¹, erklären andere die Unterschiede dadurch, daß Lukas die Markusvorlage durch Sondergut ergänzt², oder daß er eine Variante der auch Markus zugekommenen Nazaretperikope benützt habe³. Wenn im folgenden die bedeutsamen Eigenheiten der lukanischen Fassung der Nazaretperikope betrachtet werden, um zu fragen, inwiefern darin Jesu Prophe tenschicksal dargestellt wird, spielt das unge löste traditions geschichtliche Problem der Perikope zwar für die sachliche Interpretation eine geringe Rolle; es muß aber beachtet werden, wenn man versucht, die Unterschiede traditions geschichtlich zu erklären.

Die lukanische Fassung spricht nicht allgemein von der Lehre Jesu in der Synagoge, sondern zitiert den at. Text, den Jesus vorliest und interpretiert (Lk 4,17-21). Es ist ein Mischtext von Jes 61,1-2a und Jes 58,6 LXX⁴, worin das eschatologische Heil in umfassender Fülle angekündigt wird. Nach der lukanischen Darstellung benützt nun Jesus den in der Synagoge vorgetragenen Text als "Schriftbeweis für den Erfüllungscharakter seines Kommens"⁵. Jesus proklamiert damit sich

1 Conzelmann, Mitte 26-30; Bajard, Structure 165-171; Haenchen, Historie 158-169; Tannehill, Mission 51-73; Eltester, Israel 135 f.

2 Dibelius, Formgeschichte 107; Bultmann, Geschichte 31.

3 Schürmann, Traditions geschichte 187-205.

4 Holtz, Untersuchungen 39 f.

5 Schürmann, Traditions geschichte 188.

selbst als den eschatologischen Heilbringer und Messias auf Grund der Autorität der inspirierten Schrift. Lukas hat auch die Geistsalbung von Vers 18 messianisch verstanden, was dadurch bestätigt wird, daß Vers 18 auf die Taufe Jesu (Lk 3,21 f) verweist, die Lukas nach Apg 10,38 als messianische Salbung verstanden hat¹. Die Beobachtung, daß hier das Wort $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\iota\nu$ verbal und nicht als feststehender terminus technicus $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ gebraucht wird, reicht nicht aus anzunehmen, daß hier nur an eine Prophetensalbung gedacht ist².

In der lukanischen Fassung führt Jesus den Konflikt mit den Leuten von Nazaret selbst herbei, indem er die anfängliche Zustimmung³ und Bewunderung der Zuhörer ins Gegenteil kehrt (Lk 4,22-24). Dies gibt dem ganzen Auftreten Jesu in Nazaret einen Zug hoheitlicher Mächtigkeit (vgl. auch Lk 4,30). Im Zusammenhang mit der Heilsproklamation der Verse 18-21 wird man die $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$ ⁴ nicht einfach nur als Worte der Anmut, sondern als Ankündigung der Gnade Gottes verstehen müssen, die in Jesus ansichtig wird⁵.

1 Schürmann, Traditionsgeschichte 193; de Jonge, Use 132-148; van Unnik, Jesus 113 f.

2 Gegen Hahn, Hoheitstitel 395; de la Potterie, Onction 231 f.

3 Es besteht kein Grund das $\epsilon\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\omicron\upsilon\nu$ negativ aufzufassen. Gegen Klostermann, Lukas 63.

4 Apg 14,3; 20,32 (vgl. Apg 20,24) wird das Evangelium als $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$ umschrieben.

5 Schürmann, Traditionsgeschichte 188 f; Tannehill, Mission 72; Eltester, Israel 138; gegen Klostermann, Lukas 63.

Das Sprichwort von Vers 24 bringt zum Ausdruck, daß Nazaret sich gegenüber Jesus verhält wie alle Heimatstädte gegenüber den aus ihnen hervorgegangenen bedeutsamen Männer. Im Zusammenhang von Jesu Selbstproklamation als Messias (Lk 4,18-21) soll damit aber nicht Jesu Ablehnung als die Ablehnung eines Propheten hervorgehoben werden¹. Vers 24 hebt nicht Jesu Ablehnung als Prophet hervor, sondern will die in Lk 4,28 f berichtete radikale Verwerfung Jesu in Nazaret vorbereiten. Denn das Sprichwort bringt hier in erster Linie die Verweigerung der Forderung der Leute von Nazaret an Jesus, bei ihnen Wunder zu wirken, wie er sie in Kafarnaum (Vers 23) getan hat, zum Ausdruck. Der Hinweis auf die Elija- und Elischageschichte (Verse 25-27) soll diese Aussage bestätigen. Elija und Elischa haben nicht in der Heimat, sondern in der Fremde Wunder gewirkt. Auch hier wird Jesus nicht als Prophet dargestellt². Denn es geht nicht um einen Vergleich Jesu mit Elija und Elischa als Propheten, sondern um die Ablehnung der Forderung Jesu, in seiner Heimat Wunder zu tun.

Nach Lk 4,28-30 kommt es in Nazaret zu einer dramatischen Verschärfung des Konflikts bis zum Tötungsversuch. Darin mag eine Anspielung an die in Dtn 13,1-5 festgelegte Anordnung gegen den "falschen Propheten" oder an den Tötungsversuch gegen den Propheten Jeremia (Jer 11,21) liegen³.

1 Gegen Voss, Christologie 158; Schürmann, Traditionsgeschichte 190, für die vorlukanische Erzählung.

2 Gegen Schürmann, Traditionsgeschichte 190.

3 Schürmann, Traditionsgeschichte 190.199.

Im Kontext des Evangeliums ist aber der lukanische Schluß der Nazaretperikope auch als vorausdeutender Hinweis auf Jesu Ende (vgl. Lk 4,29 mit 20,15) und dessen Errettung aus dem Tode (vgl. Lk 4,30) zu verstehen¹.

Der kurze Überblick zeigt, daß in der lukanischen Fassung der Nazaretperikope Jesus als der Heilbringer und Messias hervorgehoben wird, der von seiner Vaterstadt verworfen wird. Das Verständnis von Jesu Geschick als Prophetenschicksal nimmt darin eine untergeordnete Rolle ein, darf aber nicht übersehen werden.

b. Lk 13,33

Eine besondere Schwierigkeit der nur von Lukas überlieferten Perikope Lk 13,31-33² liegt darin, daß der Ausdruck "heute und morgen und" in den beiden Versen 32 und 33 vorkommt, aber ihre inhaltliche Aussage nur schwer miteinander zu vereinbaren ist. Man hat deshalb versucht, diese Schwierigkeit durch Textverbesserungen zu beheben. Als neuesten Versuch hat J. Blinzler vorgeschlagen, das "heute und morgen und" von Vers 33 wegzulassen und das τῇ ἐχομένῃ in Anlehnung an Apg 20,15 auf den vierten Tag zu beziehen. Dadurch erreicht er einen harmonischen Ablauf der Tätigkeit Jesu. "Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen

¹ Schürmann, Lukas I 240 f; Eltester, Israel 99.

² Vgl. vor allem: Blinzler, Eigenart 42-46; Schneider, Analyse 214-216; Steck, Israel 40-47; Lehmann, Tag 231-241. Die ältere Literatur ist bei Blinzler erfaßt.

heute und morgen, und am dritten Tag komme ich zum Abschluß. Doch am nächstfolgenden Tag muß ich weggehen; denn"¹. Gegen die Vorschläge einer Textverbesserung spricht aber die eindeutige Textüberlieferung. Hinter den Überlegungen für einen "besseren" Text, der eine zeitlich geordnete Abfolge der Tätigkeit Jesu aufweist, steht die Annahme, daß Vers 32 und Vers 33 von Anfang an eine zweigliedrige Antwort Jesu auf die Warnung der Pharisäer war, die nun, da die Tagestätigkeit Jesu verschieden angegeben wird, harmonisiert werden muß. Die Schwierigkeit der Verse 32 und 33 kann aber dadurch erklärt werden, daß man annimmt, daß in der ursprünglichen Tradition allein Vers 32 die Antwort auf die Warnung der Pharisäer bildete, und daß Lukas bei der Einfügung der Tradition in seinen Reisebericht mit Vers 33 eine zweite Antwort hinzugefügt hat².

Was kann Lukas bewogen haben, an die alte Tradition eine zweite Antwort Jesu anzufügen? Es ist anzunehmen, daß Lukas in seinem Sondergut eine Tradition folgenden Inhalts fand: Jesus wird von

1 Blinzler, Eigenart 45. Zur Kritik der früheren Versuche vgl. Blinzler, Eigenart 44 f; Steck, Israel 41-43; Lehmann, Tag 233 f.

2 Schmidt, Rahmen 266 f; Steck, Israel 44 f; Lehmann, Tag 234 f. Die Partikel *πλήν* (außerdem, überdies vgl. Pape 634; Liddel-Scott 1419; Thrall, Particles 20 f) bringt auch sprachlich die Anknüpfung zum Ausdruck, was allerdings eine traditionsgeschichtliche Scheidung nicht unbedingt macht.

einigen Pharisäern gewarnt, er solle sich aus dem Herrschaftsbereich des Herodes zurückziehen; denn Herodes versuche, ihn umzubringen. Jesus antwortet darauf: "Meldet diesem Fuchs: Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage bin ich damit zum Abschluß gekommen" (Lk 13,31 f). Das τελειοῦμαι ist hier mit "ich gelange ans Ziel", "ich komme zum Abschluß" zu übersetzen. Denn Lukas gebraucht τελειόω, τέλος und τελείωσις nie im Sinne von Sterben und Verklärt-werden, sondern nur für den Abschluß einer zeitlichen Periode (Lk 2,43; Apg 20,24)¹. Nun kann aber auch der Ausdruck "heute und morgen und am dritten Tag" einen Zeitabschnitt bezeichnen, in dem eine Arbeit zu Ende gebracht werden muß². Die Bedeutung der Antwort Jesu im Traditionsstück Lk 13,31 f läßt sich deshalb so

¹ Blinzler, Eigenart 43; Steck, Israel 43. Lehmann, Tag 235 (vgl. Delling, τελειόω 85) übersetzt auf Grund der passiven Konstruktion "wird mir (von Gott) das Ende (der Abschluß) meines Wirkens gesetzt". Grundmann, Lukas 289, bezieht die Stelle auf das Leiden Jesu. Im Zusammenhang mit "töten" (Vers 31) und "umkommen" (Vers 33) ist eine solche zusätzliche semantische Nuance nicht auszuschließen.

² Midr Ps 12,2 heißt es: "In einer Stadt war kein Salz. Es befand sich aber darin eine Genossenschaft von Eseltreibern, die sprachen: 'Wir wollen gehen und Salz holen und es verkaufen, ehe es andere bringen'. Sie hatten einen Vorsteher, zu dem sprachen sie: 'Wir wollen gehen'. Er antwortete: 'Ich habe heute und morgen zu pflügen, übermorgen wollen wir zusammen gehen'. Bill.II 201.

umschreiben: Mein Auftrag ist es, Dämonen auszu-
treiben und Kranke zu heilen; das werde ich auch
tun, heute und morgen und bis mein Auftrag er-
füllt ist. An dieser meiner Aufgabe kann mich auch
der Fuchs Herodes nicht hindern. Mein Auftrag und
mein Leben liegen nicht in seiner Hand; deshalb
verlasse ich auch sein Herrschaftsgebiet erst, wenn
mein Auftrag, zu heilen und Dämonen auszutreiben,
zum Abschluß gekommen ist.

Durch die Einfügung in den lukanischen Reise-
bericht erhält die alte Tradition einen neuen Ak-
zent. In der neuen Situation des lukanischen Reise-
berichtes, nach welcher Jesus sich wandernd auf dem
Weg nach Jerusalem befindet, kann das von den Phari-
säern angeratene Wegziehen Jesu nicht einfach ein
sich von Herodes Zurückziehen bedeuten, sondern die-
ser Wegzug ist nun bestimmt als ein Hinaufgehen nach
Jerusalem. Das Hinaufziehen nach Jerusalem ist wie-
derum gekennzeichnet als Weg zum Kreuz (Lk 13,33;
22,22) und zur *ἀνάληψις* (Lk 9,51). Lukas bringt
also die im Traditionsstück Lk 13,31 f ausgedrück-
te Aussage von Jesu messianischer Heilstätigkeit
in eine theologische Einheit mit seiner Konzeption
von Jesu Reise nach Jerusalem.

Was durch die redaktionelle Einfügung des
Traditionsstückes Lk 13,31 f in die lukanische
Reisekonzeption Jesu nach Jerusalem schon angetönt
ist, bringt nun der als zweite Antwort Jesu an die
Pharisäer angefügte Vers 33 ausdrücklich zur Sprache.

Jesus muß hinaufwandern nach Jerusalem, "denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkommt". Wie Jesus von Herodes nicht abgehalten werden konnte, seine Wirksamkeit als Wundertäter und Dämonenaustreiber einzustellen, so kann er ihn auch nicht umbringen, da sein Tod nach göttlichem Heilsratschluß in Jerusalem erfolgen muß. Durch die wörtliche Wiederholung des Ausdrucks "heute und morgen und", sowie durch das τῇ ἑπομένῃ, das dem καὶ τῇ τρίτῃ in Vers 32 entspricht, ist Vers 33 auch sprachlich so eingefügt, daß er als zweite Antwort Jesu auf die Warnung der Pharisäer in Vers 32 verstanden werden kann. Durch das πορεύεσθαι ist er zugleich in die Wandersituation des Reiseberichts gestellt. Die durch die lukanische Komposition entstandene zweigliedrige Antwort Jesu der Verse 32 und 33 zeigt nun, daß Jesu messianische Heilstätigkeit (Vers 32) als Reise (Vers 33a) zu verstehen ist, die nach Jerusalem als Ort seines gewaltsamen Todes führt (Vers 33b)¹.

Die kompositionelle Gestaltung von Lk 13,31-33 läßt also erkennen, daß Lukas den Weg Jesu nach Jerusalem und sein gewaltsames Ende in Jerusalem im Lichte des Motivs vom gewaltsamen Prophetenschicksal in Israel als Weg und Ende eines Propheten deutet. Der Gedanke, daß das gewaltsame Prophetenschicksal nur in Jerusalem widerfahren kann, ist in der at.-jüdischen und in der christlichen

¹ Conzelmann, Mitte 60; Steck, Israel 43; Lehmann, Tag 234.

Tradition nicht belegbar¹. Andererseits ist zu beachten, welch große Bedeutung Lukas Jerusalem zuschreibt². Es wird deshalb vermutet, daß Lukas Vers 33 selbst gebildet hat, um Jerusalem als Ort der Tötung Jesu und als Ziel der Reise Jesu anzuzeigen zu können³. Dennoch wird man die Frage offen lassen müssen, ob der Vers 33 bei aller lukanischen Gestaltung nicht doch inhaltlich eine alte, auf Jesus zurückführbare Tradition biete⁴.

2.6 Das Motiv in den übrigen Schriften des NT

Auffallend ist, daß im Gegensatz zur synoptischen Tradition im Johannesevangelium Jesu Todesgeschicksal nirgends direkt mit dem gewaltsamen Geschick der Propheten in Israel in Verbindung gebracht wird. Nur Joh 4,44 begründet das auch aus

¹ Steck, Israel 46.

² Er läßt die letzte Versuchung Jesu auf der Tempelzinne geschehen (Lk 4,9). Jesu letzte Reise ist bewußt nach Jerusalem gerichtet (Lk 9,51.53; 17,11; 19,11). Lukas kennt nur Erscheinungen im Gebiet von Jerusalem (Lk 24). Die Jünger müssen bis zur Geistverleihung an Pfingsten in Jerusalem bleiben, damit das Evangelium von Jerusalem aus in die Welt gehen kann (Lk 24,47.52 f. Apg 1,8.12).

³ Schmidt, Rahmen 267; Steck, Israel 46 f.

⁴ Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ 177.182; Michel, Prophet 25; Meyer, Prophet 121; Gils, Jésus 28; Davies, Martyr 26; Friedrich, προφήτης 846; Hahn, Hoheitstitel 382; Lehmann, Tag 235.

Mk 6,4 bekannte Sprichwort vom verachteten Propheten, daß Jesus von Samarien, wo er von Judäa her kommend zunächst weilte (Joh 4,1-42), wieder weg nach Galiläa zieht (Joh 4,43). Die Abreise von Judäa und der in Vers 45 gegebene Hinweis, daß die Galiläer Jesus aufnehmen, bringen zum Ausdruck, daß Jesu Ablehnung in Jerusalem als Prophetenschicksal gesehen wird, ohne daß aber direkt auf das gewaltsame Ende angespielt wird.

Auch in den übrigen Schriften des NT finden wir das Motiv nur vereinzelt. 1 Thess 2,15 wird die Tötung Jesu und der Propheten durch die Juden in Verbindung gebracht mit der von den eigenen Volksgenossen erlittenen Verfolgung des Paulus und der Gemeinde. Röm 11,3 wird das Motiv der Prophetentötung verwendet, um der Schuld und Verstockung Israels (Röm 3,7-10) gegenüber die Erwählung des Restes zu betonen (Röm 11,4-6). Hebr 11,32-40 werden die Leiden und Verfolgungen der Propheten als paränetische Motivierung für die Verfolgung der Gemeinde angeführt. Jak 5,10 f werden die Propheten als Vorbild im Leiden und in der Geduld hingestellt.

3. Jesus im Vergleich mit den at. Propheten

Nachdem bisher jene Aussagen der synoptischen Überlieferung untersucht wurden, die Jesu Sendung, Tätigkeit und Ende mit der Vorstellung des Propheten in Verbindung gebracht haben, sind im folgenden

jene Stellen zu beachten, in denen ein Vergleich zwischen Jesus und den at. Propheten gezogen wird. Es soll dabei vor allem gefragt werden, inwiefern damit die Deutung Jesu als Prophet korrigiert oder ganz abgelehnt wird.

3.1 Lk 11,31 f / Mt 12,41 f

Der Doppelspruch Lk 11,31 f / Mt 12,41 f ist bei Lukas und Mattäus fast wörtlich gleich überliefert. Es ist anzunehmen, daß Lukas die ursprüngliche Reihenfolge des Doppelspruches in der Logienquelle bewahrt hat, da man zeigen kann, daß Mattäus die ursprünglich chronologische Reihenfolge umgestellt hat, um dadurch einen besseren Stichwortanschluß an das vorausgehende Wort vom Jonazeichen zu erreichen¹. Das deutet ebenfalls darauf hin, daß der Zusammenhang des Doppelspruches mit dem Wort vom Jonazeichen sekundär ist². Das Logion muß also als Einzelspruch gedeutet werden.

Im ersten Teil des Gerichtwortes wird angesagt, daß die Leute aus Ninive im Gericht gegen dieses Geschlecht auftreten und seine Verurteilung bewirken³ werden. Im zweiten Teil wird die Gerichtsansage begründet. Die Leute aus Ninive taten Buße

1 Bultmann, Geschichte 118; Vögtle, Spruch 249 f; Strecker, Weg 103; Schulz, Q 252. Anders Lührmann, Redaktion 38.

2 Bultmann, Geschichte 118; Vögtle, Spruch 240; Jeremias, Ἰωνᾶς 411 f; Mußner, Wege 169; Schulz, Q 253.

3 Zur Übersetzung von καταπίνω vgl. Jeremias, Ἰωνᾶς 416; Vögtle, Spruch 251.

auf Grund der Predigt des Propheten Jona: "und siehe, hier ist mehr als Jona". Was ist mit diesem ὥδε πλεῖον gemeint? Es fällt auf, daß in Lk 11,32 / Mt 12,41 für die Gegenüberstellung¹ zur Verkündigung des Jona die Form des Neutrums (πλεῖον) gewählt ist. Aus der Parallele mit dem Spruch von der Königin des Südens ergibt sich, daß die Form des Neutrums bewußt gewählt ist und nicht einfach auf das Wort κήρυγμα bezogen ist. Denn Lk 11,31 / Mt 12,42 spricht von der σοφία (Femininum) Salomos; dennoch wird in der Gegenüberstellung ebenfalls πλεῖον gewählt. Die Form des Neutrums eröffnet die Möglichkeit, die strenge Gegenüberstellung mit dem Propheten Jona zu sprengen und den Blick auf die Eigenart von Jesu Gesandtsein zu lenken. Die Leute aus Ninive werden dieses Geschlecht im Endgericht verurteilen, da sie auf die Umkehrpredigt des Jona hin Buße taten. Deshalb ließ Gott "sich das Unheil gereuen, das er ihnen angedroht hatte, und er tat es nicht" (Jon 3,10). Jesus ist aber nicht einfach nur ein Umkehrprophet wie Jona, der kurz vor Gottes Unheilgericht über Ninive die Stadt zur Umkehr aufgefordert hat, sondern er ist der eschatologische Umkehrprediger der letzten Stunde vor dem Endgericht, das über das unbußfertige Israel hereinbrechen wird.

Der Vergleich mit einem rabbinischen Spruch² bestätigt diese Deutung: "Einen Propheten habe ich nach Ninive gesandt und er brachte sie (die Stadt)

¹ Die Formel "und siehe" ist hier antithetisch gebraucht. Fiedler, Formel 52.

² Midr. Thr. Einl. Nr. 31 vgl. Jeremias, 'Iwvāc 411.

zur Umkehr in Buße. Und diese Israeliten in Jerusalem - wieviele Propheten habe ich zu ihnen gesandt!" Dieser Spruch spricht von einem Propheten für Ninive und von vielen für Jerusalem, also von einem numerischen "mehr". Im Wort Jesu liegt das "mehr" nicht in einer Vielzahl von Verkündern, sondern in Jesus selbst. Lk 11,32 / Mt 12,41 zeigt also, daß Jesus den Propheten Jona und alle anderen Propheten überragt. Die Komposition des Logions in der Logienquelle bezieht das Wort auf den Menschensohn Jesus, wodurch das "mehr" Jesu in seiner Menschensohnwürde gesehen wird¹.

Da der Doppelspruch Lk 11,31 f / Mt 12,41 f nur unkategorial von Jesu Anspruch redet und einen betonten Bezug zur Gegenwart aufweist, ist es möglich, daß diese Gerichtsansage auf den vorösterlichen Jesus zurückgeht. In diesem Fall bringt sie auch den besonderen Anspruch Jesu zum Ausdruck, daß er die Weisheitslehrer und Propheten in Israel überbietet².

3.2 Lk 10,23 f / Mt 13,16 f

Die Überlieferung des Wortes weicht bei Mattäus und Lukas an einigen Stellen voneinander ab. Lukas ist darin ursprünglicher, daß die Hörer nicht überhaupt als Sehende und Hörende gepriesen werden, sondern

1 Vögtle, Spruch 263-273; Hoffmann, Studien 181.

2 Mußner, Wege 169 f; Hoffmann, Studien 183.

um dessetwillen, was sie sehen und hören. Denn Mattäus stellt das Logion in den Zusammenhang der Gleichnisrede Jesu (Mt 13,1-52) und der Verstockung der Volksmenge (Mt 13,13-15). Die Jünger werden darum bei Mattäus selig gepriesen, weil sie im Gegensatz zur im Herzen verstockten Volksmenge Verstehende sind¹. Ebenso hat Mattäus βασιλεῖς durch δόκαιοι ersetzt (vgl. Mt 10,41; 23,29.35). Fraglich ist, ob Lukas in Lk 10,23 den Parallelismus um das Hören gekürzt hat², oder ob Mattäus in Mt 13,16 erweitert hat³. Im zweiten Teil des Wortes ist der Parallelismus von Sehen und Hören bei Mattäus und Lukas belegt, was eher für seine Ursprünglichkeit spricht.

In der Begründung der Seligpreisung wird ausgesagt, daß das, was die Angeredeten sehen und hören, das ist, was viele Könige und Propheten zu sehen und zu hören begehrten. Nach der frühjüdischen Eschatologie ist damit das Erleben der eschatologischen Heilszeit gemeint⁴. Auffallend ist nur, daß im Logion Lk 10,23 f / Mt 13,16 f für das Erleben der eschatologischen Ereignisse neben dem üblichen Sehen auch vom Hören gesprochen wird, was

1 Bultmann, Geschichte 114; Barth, Gesetzesverständnis 100; Strecker, Weg 197; Lührmann, Redaktion 61; Schulz, Q 420 f; anders Conzelmann, Mitte 96.

2 Wilckens, Missionsreden 95; Hoffmann, Studien 105.

3 Lührmann, Redaktion 61.

4 Vgl. vor allem: Ps Sal 17,44; 18,6; Sib III, 371 f; IV 190. Vgl. Bill. I 161. Vgl. auch Lk 2,30; Mk 9,1; Joh 8,56; Hebr 11,13.

den frühjüdischen Parallelen nicht entspricht. Vielleicht unterstreicht das, daß in diesem Logion mit dem Sehen und Hören das Sehen und Hören des Wirkens und der Verkündigung Jesu gemeint ist¹.

Die Angeredeten werden selig gepriesen, weil sie im Wirken Jesu, das sie sehen und hören, die von den Königen und Propheten ersehnte eschatologische Heilszeit erleben. In Jesu Wirken haben sich die Hoffnungen auf das Erleben der eschatologischen Heilszeit erfüllt. Die Gegenüberstellung von Heilserwartung und Gegenwärtigkeit des Heils in Jesu Handeln ist indirekt auch eine Gegenüberstellung der Person Jesu mit den Propheten. Wenn die Augenzeugen des gegenwärtigen Jesusgeschehens über den Propheten stehen, dann steht auch Jesus, der diese Gegenwärtigkeit bringt und bewirkt, über den Propheten.

Der Umstand, daß das Logion Lk 10,23 f / Mt 13,16 f eine eschatologische Aussage mit dem gegenwärtigen Wirken Jesu verbindet und in unkategorialer Weise von Jesu Würde spricht, kann dafür sprechen, daß es auf den vorösterlichen Jesus zurückgeht². Es bringt dann zum Ausdruck, daß Jesus beansprucht, daß sein Wirken die Erfüllung der prophetischen Erwartung ist. Er steht damit über den at. Propheten.

1 Kümmel, Verheißung 105; Kuhn, Enderwartung 195.

2 Bultmann, Geschichte 133.135; Tödt, Menschensohn 113; Kuhn, Enderwartung 195.

3.3 Lk 16,16 / Mt 11,12 f

Die Spruchereinheit Lk 16,16 / Mt 11,12 f spricht von der Zeit des Gesetzes und der Propheten und von der Zeit der Verkündigung der Gottesherrschaft. Es ist zu fragen, ob damit indirekt auch eine Beziehung der Person Jesu zu den alt. Propheten ausgesagt wird.

Wahrscheinlich hat Lukas die ursprüngliche Reihenfolge der beiden Teile des Spruches, der zuerst ein Wort über die alte Zeit und dann ein Wort über die neue Zeit bringt, überliefert¹. Im ersten Teil des Spruches spricht die lukanische Fassung davon, daß das Gesetz und die Propheten bis Johannes waren, während Mattäus aussagt, daß alle Propheten und das Gesetz bis Johannes prophezeit haben. Zunächst könnte man vermuten, daß Lk 16,16a von der heilsgeschichtlichen Konzeption des Lukas geprägt sein könnte². Die ungewohnte Reihenfolge "Propheten und das Gesetz" und das vorangestellte "alle" der Mattäusfassung erklärt sich aber aus der Absicht des Mattäus, im Zusammenhang der Täuferrede Jesu aufzeigen zu wollen, daß zwar alle Propheten geweissagt haben, Johannes dagegen nicht mehr weissagt, da er mehr als ein Prophet ist (vgl. Mt 11,9.14) und da er als der dem Messias den Weg bereitende Elija schon zur Basileia

1 Percy, Botschaft 202; Schulz, Q 261.

2 Flender, Heil 112; Hoffmann, Studien 52.

gehört¹. Gleichzeitig unterstreicht Mattäus mit seiner Formulierung die "weissagende Bedeutung der Schrift"². Man darf also annehmen, daß Lk 16,16a im wesentlichen den ursprünglichen Wortlaut erhalten hat. Lk 16,16b ist hingegen gegenüber Mt 11,12 sekundär. Lukas gibt dem Vers einen neuen Sinn, indem er statt von der Vergewaltigung der Basileia von ihrer Verkündigung spricht, und indem er das medial zu verstehende βιάζεται positiv auf das Hineingehen in die Basileia bezieht³.

Welchen Sinn hat nun der Spruch in der Logienquelle? Es ist zu beachten, daß der Spruch zwei Aussagen enthält: Das Gesetz und die Propheten (waren) bis Johannes (Lk 16,16a) und: Von den Tagen des Johannes bis jetzt⁴ wird die Gottesherrschaft gewaltsam bekämpft und Gewalttäter rauben sie (Mt 11,12). Der Parallelismus βιάζεται / ἀρπάζουσιν und der profangriechische Sprachgebrauch von βίασής verlangen, daß das βιάζεται eine Gewaltanwendung im schlechten Sinn meint⁵. Seit dem Auftreten des Täufers bis zur gegenwärtigen Zeit des Sprechers des Logions wird die Gottes-

1 Strecker, Weg 167; Trilling, Täufertradition 279; Schnackenburg, Gottes 89; Barth, Gesetzesverständnis 59; Kümmel, Gesetz 97.

2 Trilling, Täufertradition 279. Vgl. Schulz, Q 261.

3 Schrenk, βιάζομαι 611; Mußner, Kairos 607-609; Hoffmann, Studien 51; Schulz, Q 261.

4 Die Wendung ist auch für Q inklusiv zu verstehen; Hoffmann, Studien 67. Gegen Schrenk, βιάζομαι 612; Kümmel, Verheißung 114; Bultmann, Geschichte 178.

5 Schrenk, βιάζομαι 608-613.

herrschaft gewaltsam bekämpft. Mit Jesus ist die gegenwärtige Zeit als Zeit der Gottesherrschaft gekennzeichnet, die aber gewaltsam bekämpft wird. Das "christologisch motivierte gegenwärtige Basileia-Verständnis"¹ des Logions eröffnet indirekt auch einen Bezug zur Verkündigung und zur Person Jesu. Das Logion bringt damit auch zum Ausdruck - wenn auch nur auf indirekte Weise -, daß Jesus, durch dessen Wirken die Basileia gegenwärtig wird, die at. Propheten, die zur vorausgegangenen Zeit "des Gesetzes und der Propheten" gehörten, übersteigt.

4. Jesus und die Hoffnung auf die in der Endzeit wiederkehrenden Propheten

An zwei Stellen des Markusevangeliums wird Jesus nach der Volksmeinung für einen Propheten gehalten (Mk 6,15; 8,28). Es fällt auf, daß diese Meinung an beiden Stellen im Zusammenhang mit weiteren Volksmeinungen über Jesus genannt wird, so daß man annehmen darf, daß es sich um dieselbe Tradition handelt. Markus hat wahrscheinlich Mk 6,14.16 durch Vers 15 erweitert. Der ursprüngliche Ort des Traditionsstückes ist dann Mk 8,27-29².

1 Schulz, Q 263.

2 Bultmann, Geschichte 329; Schweizer, Markus 74; Replöh, Markus 91. Gils, Jésus 22; Hahn, Hoheitstitel 222, halten auch Mk 6,14 für redaktionell. Percy, Botschaft 230 und Minette de Tillesse, Secret 311 f, halten dagegen Mk 6,14-16 für primär und Mk 8,27-29 für redaktionell.

4.1 Mk 6,14-16 par

Mk 6,14 will Herodes wissen, wer dieser Jesus ist, von dessen Wirken er gehört hatte. Einige Volksmeinungen werden ihm vorgetragen: "Johannes der Täufer ist von den Toten auferweckt worden, und deshalb wirken die Wunderkräfte in ihm. Andere aber sagten: Er ist Elija. Noch andere aber sagten: Ein Prophet wie¹ einer der Propheten" (Mk 6,14 f).

Vielfach nimmt man an, daß die letzte Ansicht in Jesus nur einen gewöhnlichen Propheten sieht, wie sie schon früher aufgetreten sind². M. Black macht darauf aufmerksam, daß der Umstand, daß statt des gewöhnlichen τὸς ein εἷς mit folgendem Genitiv steht, darauf hinweise, daß dadurch hervorgehoben werde, daß Jesus ein Prophet, d.h. ein wahrer Prophet ist³. Die umständliche Wendung "ein Prophet wie einer der Propheten" und das vergleichende ὡς deuten aber darauf hin, daß Jesus hier nicht einfach als Prophet wie alle anderen Propheten oder als wahrer Prophet verstanden wird. Auch der Zusammenhang mit den zwei ersten Volksmeinungen ist zu beachten. Das Erscheinen des entrückten Elija wurde für die Endzeit erwartet. Johannes der Täufer stellte seine Buß- und Gerichtspredigt unter den eschatologischen Horizont. Deshalb darf man annehmen, daß auch die dritte Volksmeinung den mit

1 Im westlichen Text (D it) fehlen die beiden Worte προφήτης ὡς. Die Auslassung ist entweder eine Vereinfachung des Textes oder eine Angleichung an Mk 8,28. Schnackenburg, Erwartung 625. Gegen Cullmann, Christologie 33 f.

2 Lohmeyer, Markus 116 f; Klostermann, Markus 67; Schmid, Markus 122; Gils, Jésus 20-23; Meyer, Prophet 10 f; Friedrich, προφήτης 843.

3 Black, Approach 249.

den Propheten vergleichbaren Jesus als eschatologische Gestalt versteht. Ob an das Erscheinen eines wiederkehrenden, vormals entrückten Propheten gedacht ist, läßt sich aus Mk 6,15 nicht erheben. Erst Lk 9,8 spricht davon, daß einer der alten Propheten auferstanden ist. Auch wird die Erwartung des endzeitlichen Propheten hier nicht ausgesprochen¹.

Nach Mk 6,16 übernimmt Herodes die erste der ihm vorgetragenen Volksmeinungen über Jesus. Das gibt Markus die Gelegenheit, die Hinrichtung des Johannes durch Herodes zu erzählen. Im Gesamtaufbau seines Evangeliums wird so der Tod des Johannes zum Vorzeichen des Schicksals Jesu. Mit der Aufreihung der Meinungen des Volkes über Jesus lenkt Markus zudem die Aufmerksamkeit auf die Frage, wer denn Jesus wirklich ist. Mk 6,14-16 bereitet so Mk 8,27-30 vor.

4.2 Mk 8,27-30 par

In der Perikope vom Petrusbekenntnis wird nun die schon aus Mk 6,14 bekannte Aufreihung der Volksmeinungen über Jesus dem Bekenntnis des Petrus gegenübergestellt (Mk 8,27-30)². Die Verse 27-29 weisen eine sorgfältige stilistische Gestaltung auf

1 Gegen Cullmann, Christologie 34.

2 Vgl. vor allem: Wrede, Messiasgeheimnis 115-124; Cullmann, Petrus 179-271; Vögtle, Messiasbekenntnis; Dinkler, Petrusbekenntnis; Haenchen, Komposition; Horstmann, Studien 8-31; Reploh, Markus 87-111; Hahn, Hoheitstitel 226-230; Luz, Geheimnistätigkeit 20-23; Minette de Tillesse, Secret 293-326.

und wirken als eine geschlossene Einheit¹. Vers 29 ist einerseits in Frage und Antwort parallel zu den Versen 27b-28 geformt, andererseits aber deutlich von ihm abgesetzt durch die betonte Voranstellung des καὶ αὐτός in der Einführung und des ὑμεῖς δέ in der Frage. Vorfrage Jesu, Antwort der Jünger und zweite Frage Jesu drängen alle auf die Antwort des Petrus in Vers 29 hin. Nicht die Antwort des Volkes auf die erste Frage Jesu ist wichtig, sondern das, was die Jünger (ihr!) antworten. Das Bekenntnis der Jünger soll abgehoben werden von den Vorstellungen der Leute. Auffallend ist auch, daß Jesus selbst hier mit seiner Frage die Initiative ergreift und die Jünger über seine Person befragt. Damit soll von Anfang an Jesu Besonderheit hervorgehoben werden. Mit Recht bemerkt E. Lohmeyer: "Man kann einen Lehrer oder Propheten nicht fragen, wer er sei, sondern was er lehre oder verkünde"². Der eigentlichen Hoheit Jesu werden die unzulänglichen Meinungen der Leute über Jesus gegenübergestellt.

Die Wendung "für einen der Propheten" kann an sich wiederum nur einen gewöhnlichen Propheten meinen. Im Zusammenhang der anderen Volksmeinungen ist aber an eine eschatologische Prophetengestalt zu denken³. Lukas, der davon spricht, daß einer der

¹ Die doppelte Erwähnung der Jünger in Vers 27 läßt vermuten, daß Markus die ursprüngliche Einleitung leicht verändert hat. Auch das ἐν τῇ ὁδῷ (vgl. Mk 9,33.34; 10,17.32.46.52) wird von ihm stammen. Reploh, Markus 89 f; Horstmann, Studien 9 f.

² Lohmeyer, Markus 162.

³ Grundmann, Markus 168; Hahn, Hoheitstitel 222 f.

alten Propheten erstanden sei (Lk 9,19) und Mattäus¹, der erwähnt, daß Jesus auch für den Propheten Jeremia gehalten wurde (Mt 16,14), denken an das Erscheinen eines wiedererweckten at. Propheten in der Endzeit. Nach O. Cullmann handelt es sich bei allen drei Meinungen um Varianten des gleichen Volksglaubens an den endzeitlichen Propheten². Es bleibt aber die Frage, warum dann der Text diesen Glauben nicht klar zum Ausdruck bringt.

Im Markusevangelium steht das Petrusbekenntnis in enger Beziehung mit dem Wort vom leidenden Menschensohn (Mk 8,31) und dem Satanswort an Petrus (Mk 8,32 f). W. Wrede und R. Bultmann³ machten darauf aufmerksam, daß dem Petrusbekenntnis eine abschließende Antwort Jesu fehlt. Man hat deshalb vermutet, daß Mk 8,33⁴ oder Mk 8,31⁵ auf einer vormarkinischen Traditionsstufe die ursprüngliche Antwort Jesu auf das Petrusbekenntnis gewesen sei. Da aber Mk 8,27-29 im positiven Bekenntnis des Petrus, das gegenüber den unzulänglichen Volkmeinungen abgehoben wird, einen echten Abschluß

1 Carmignac, Jérémie, meint, Jesus sei von den Zeitgenossen für Jeremia gehalten worden, weil er wie Jeremia prophetisch Israel Unglück angesagt habe.

2 Cullmann, Christologie 34; ebenso Teeple, Prophet 51.

3 Wrede, Messiasgeheimnis 117; Bultmann, Geschichte 276.

4 Dinkler, Petrusbekenntnis 298 f; Hahn, Hoheitstitel 228 f.

5 Cullmann, Petrus 198; Schweizer, Markus 96.

hat und da die drei Traditionsstücke durch die redaktionelle Arbeit des Markus fest zusammengefügt sind, ist es äußerst schwierig, eine vormarkinische Traditionseinheit auszumachen.

Wie die Traditionsgeschichte auch verlaufen sein mag, durch die markinische Einfügung des Schweigeverbots (Mk 8,30) entstand jenes Problem, wie der Christustitel im Munde des Petrus (Mk 8,29) in der Markusfassung zu verstehen ist: jüdisch-politisch oder christlich-kerygmatisch¹. Nimmt man Vers 30 als Bezugspunkt, so ist Vers 29 im christlich-kerygmatischen Sinn zu verstehen. Nimmt man aber das Motiv vom Jüngerunverständnis (Mk 8,31-33) als Ausgangspunkt, so sind diese Verse eine "Korrektur"² an einem noch mit Irrtümern vermengten Bekenntnis. Aber in beiden Fällen bleibt es bei der Ablehnung der unzulänglichen Volksmeinung über Jesus. Durch die markinische Hinzufügung des Motivs vom Jüngerunverständnis gehören nun auch die Jünger auf die Seite jener, die das Persongeheimnis nicht erfassen. Mag ihr Verständnis auch eine Stufe besser sein als die Auffassung der Leute - im Grunde genommen, sind auch sie blind und bedürfen der Offenbarung durch Gott. Darauf weist sowohl die vorausgehende Blindenheilung (Mk 8,22-26) wie auch die nachfolgende Verklärungsszene auf dem Berg hin (Mk 9,2-13). Jesu Persongeheimnis erfaßt nur jener, dem

1 Vögtle, Messiasbekenntnis 252-266; Dinkler, Petrusbekenntnis 283-312; Haenchen, Komposition 81-109; Hahn, Hoheitstitel 226-230; Reploh, Markus 92-100.

2 Schmid, Markus 155. Reploh, Markus 100, spricht von der Entfaltung eines entscheidenden Aspekts des Christustitels. Ähnlich Horstmann, Studien 26-28.

Gott die Augen öffnet und der sich in Jesu Nachfolge begibt (Mk 8,34-38).

5. Die Geistbegabung Jesu

Einige wenige Stellen der synoptischen Tradition sprechen von der Geistbegabung Jesu¹. In der Logienquelle findet sich das Logion Lk 11,20 / Mt 12,28, das allerdings nur in der Mattäusfassung davon spricht, daß Jesus mit dem Geist Gottes die Dämonen austreibt. Da Lukas in seinen Schriften die Vorstellung vom Geist Gottes sonst hervorhebt, wird vermutet, daß die lukanische Fassung, die statt vom Geist Gottes vom Finger Gottes spricht, primär ist². Andere nehmen an, daß die beiden Formulierungen auf verschiedene Q-Exemplare zurückgehen³. Sachlich ist die Differenz nicht von Bedeutung. Das Logion Lk 11,20 / Mt 12,28 besagt, daß Jesus in der Kraft Gottes die Dämonen austreibt, und daß in diesem Tun Jesu die Gottesherrschaft gegenwärtig ist.

1 Vgl. vor allem: Barrett, Spirit 5-68; Windisch, Jesus; Schweizer, πνεῦμα 397-403; Beasley-Murray, Jesus; für das lukanische Schrifttum: von Baer, Geist; Voss, Christologie 72-81.92 f; Lampe, Spirit 168-172; Ders., Portrait 160-175; Conzelmann, Mitte 166-168.

2 Barrett, Spirit 63; Kümmel, Verheißung 99; Kuhn, Enderwartung 190; Schulz, Q 205.

3 Strecker, Weg 168; Rodd, Spirit 157 f.

Das Markusevangelium berichtet von der Geistbegabung Jesu bei der Taufe. F. Lentzen-Deis hat die Darstellung der Geistbegabung Jesu von Mk 1,10 mit den at. Darstellungen von Geistbegabungen verglichen. Dabei hat er festgestellt, daß die markinische Schilderung der Geistbegabung Jesu Ähnlichkeiten zu den Darstellungen der Geistbegabung der Propheten und des Gottesknechtes aufweist. Bedeutender aber sind die Unterschiede, da Jesus nicht "bloß als eschatologischer Prophet, sondern in seiner Sendung zu Israel (Tauben) und als 'Sohn' geschildert" ist¹. Fraglich ist hingegen, ob auch in Mk 1,12, wo Jesus vom Geist in die Wüste geführt wird, ein eschatologischer Akzent liegt, oder ob hier einfach eine Aufnahme einer at. Vorstellung vorliegt². Die Anschuldigung der dämonischen Besessenheit Jesu, welche die Gegner Jesu ins Feld führen (Mk 3,21-27), ist die negative Sicht dessen, daß Jesus in der Kraft des Geistes wirkt³.

Mattäus übernimmt die Darstellung Jesu als eines Geiststrägers aus der Tradition (Mt 3,16; 4,1; 12,18.28), betont sie aber nicht.

Einen größeren Raum nimmt die Vorstellung von Jesu Geistbegabung bei Lukas ein. Jesu Auftreten und Wirken ist von der Taufe an durch die Salbung mit heiligem Geist gekennzeichnet (vgl. Apg 10,38). Lukas übernimmt nicht nur aus Markus die Darstellung

1 Lentzen-Deis, Taufe 275; vgl. Schweizer, πνεῦμα 398.

2 Baumgärtel, πνεῦμα 360.

3 van Unnik, Jesus 116; Thüsing, Erhöhungsvorstellung 67.

von der Geistherabkunft bei der Taufe Jesu, wobei er die Wendung "in leiblicher Gestalt"¹ hinzufügt (Lk 3,22), sondern betont auch, daß Jesus "voll des heiligen Geistes vom Jordan zurückkehrt" (Lk 4,1). Die redaktionelle Angabe "Da kehrte Jesus in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück" (Lk 4,14) ist gleichsam die Überschrift für das folgende messianische Wirken Jesu. Seine Verkündigung geschieht deshalb aus dem ihn ganz erfüllenden Geist (Lk 10,21). Nach Lk 4,18 f ist die Geistsalbung Jesu die Erfüllung der in der Schrift angekündigten eschatologischen Verheißung. Lukas versteht die Geistsalbung Jesu nicht als Salbung des eschatologischen Propheten, sondern als messianische Salbung (vgl. Apg 10,38)². Für Lukas ist Jesus nicht einfach ein Pneumatiker unter anderen Pneumatikern, sondern Geistträger "in einem ausgezeichneten Sinn"³. Neben dem messianischen Verständnis der Geistsalbung Jesu zeigt sich das auch darin, daß Lukas die Vorstellung meidet, daß Jesus dem Geist untergeordnet ist⁴. Als der Erhöhte verfügt Jesus über den Geist und schenkt ihn seinen Jüngern (Lk 11,3; 12,12; 24,49; Apg 2,33).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß die at.-jüdische Vorstellung von der Geistbegabung

1 Damit will er die "Wirklichkeit" des Geschilderten hervorheben. Lentzen-Deis, Taufe 51.

2 Vgl. S. 165.

3 Conzelmann, Mitte 167.

4 Lk 4,1 diff Mk 1,12. Conzelmann, Mitte 167; Schweizer, πνεῦμα 402 f.

eines Menschen durch Gott¹ in der synoptischen Tradition auch auf Jesus angewandt wird. Diese Übertragung geschieht aber selten unreflektiert, sondern es wird darauf geachtet, daß Jesus dabei von anderen Pneumatikern abgehoben wird. Vor allem wird aufgezeigt, daß die Geistbegabung Jesu eschatologisch-messianisch zu verstehen ist. Daß in der synoptischen Tradition nur an wenigen Stellen von Jesu Geistbegabung gesprochen wird, erklärt sich vielleicht dadurch, daß diese Aussage, auch wenn sie unter dem eschatologischen Horizont verstanden wird, dennoch zu wenig gegen ein Mißverständnis geschützt ist, das Jesus unter die anderen Pneumatiker einstuft².

1 Vgl. Sjöberg, πνεῦμα 382-384; Chevallier, Esprit; Koch, Geist; Schäfer, Vorstellung 27-61.

2 Barrett, Spirit 119 f.

V

JESUS: PROPHET IM JOHANNESSEVANGELIUM

1. Die Analyse der Texte

Auch im Johannesevangelium findet sich die Vorstellung vom Propheten Jesus. Die Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4,19) und der Blindgeborene, den Jesus geheilt hat (Joh 9,17) halten Jesus für einen Propheten. Auffallend aber ist, daß Jesus in der johanneischen Tradition auch als "der Prophet" bezeichnet wird (Joh 6,14; 7,40.52), eine Bezeichnung, die der Täufer für seine Person ablehnt (Joh 1,21.25). Um diesem Unterschied in der Bezeichnung Jesu Rechnung zu tragen, sollen zuerst Joh 4,19 und Joh 9,17 und nachher jene Stellen, die von "dem Propheten" Jesus sprechen, analysiert werden. Schließlich ist auch der Abschnitt Joh 8,48-59, in welchem Jesus Abraham und den Propheten gegenübergestellt wird, in Betracht zu ziehen.

1.1 Joh 4,19

a. Die Frage der Unterscheidung von Tradition und Redaktion in Joh 4,1-42

Die Gesprächsszene Joh 4,16-19 ist Teil der größeren kompositorischen Einheit von Jesu Selbst-

offenbarung in Samarien (Joh 4,1-42)¹. R. Bultmann schließt auf Grund der einander konkurrierenden Gedanken innerhalb der Erzähleinheit, daß Johannes ein Traditionsstück verwendet hat. Denn die Pointe der Verse 5-9 läuft auf die Frage nach dem Verhältnis von Juden und Samaritern zu. Der Dialog der Verse 10-15 bringt aber ein ganz anderes Thema zur Sprache. Sein Inhalt (Jesus gibt lebendiges Wasser) und das verwendete Darstellungsmittel des Mißverständnisses weisen darauf hin, daß die Verse 10 - 15 von Johannes gebildet sind. Die ursprüngliche Fortsetzung der Verse 1-9 wird also der Abschnitt Joh 4,16-19 gewesen sein, worin sich Jesus durch sein wunderbares Wissen als Prophet legitimiert und damit erklärt, warum er sich nicht scheut, als Jude von der Samariterin Wasser zu erbitten². Ab Vers 20 ist es äußerst schwierig, Redaktion und Tradition zu trennen. Der Dialog Jesu mit den Jüngern über "Jesu Speise" und über die "Ernte" (Joh 4,31-38) ist sehr wahrscheinlich Johannes zuzuschreiben³. Den Abschluß des Traditionsstückes sieht R. Bultmann in den Versen 28-30.40, die von der Rückkehr der Frau in die Stadt und von der Aufforderung der

1 Bultmann, Johannes 127 f; Schnackenburg, Johannes I 455-457; Schmid, Komposition; Friedrich, Jesus.

2 Bultmann, Johannes 128 f; vgl. Fortna, Gospel 190 f.

3 Bultmann, Johannes 128; Fortna, Gospel 190.

Samariter an Jesus, bei ihnen zu bleiben, berichten¹. R.T. Fortna sieht im Dialog über den Ort der wahren Gottesverehrung (Joh 4,20-24) das Werk des Redaktors, zählt aber die Verse 25 f, die Jesus als Messias identifizieren, und Vers 42, der vom Bekenntnis der Samariter zu Jesus als dem Heiland der Welt berichtet, zur ursprünglichen Tradition².

Bei aller Vorsicht, die besonders bei Erzählungseinheiten des Johannesevangeliums anzuwenden ist, die keine Wundergeschichten sind, darf man doch vermuten, daß Johannes für die Perikope Joh 4,1-42 altes Traditionsmaterial verwendet hat. Wenn diese Tradition in der Wunderquelle gestanden hat, hat das "Wunder" darin bestanden, daß Jesus sich durch sein wunderbares Wissen nicht nur als Prophet, sondern auch als Messias ausgewiesen hat. F. Hahn vermutet, daß das Traditionsgut des Johannesevangeliums in Joh 4,19.25 innerhalb der Samaritererzählung eine Anspielung auf den Endzeitpropheten enthalte³. H. Odeberg hält es sogar für möglich, daß in der Quelle in Vers 25 vom Ta'eb die Rede war⁴. Auch wenn sich diese Vermutungen nicht beweisen lassen, so mag doch sachlich der Gedanke angesprochen sein, daß Jesus auch die Erfüllung der samaritanischen Heilbringer-Erwartung ist⁵.

1 Bultmann, Johannes 128.

2 Fortna, Gospel 190-194. Ebenso Becker, Wunder 140.

3 Hahn, Hoheitstitel 397.

4 Odeberg, Gospel 187.

5 Schnackenburg, Messiasfrage 241.

b. Das Motiv von Jesu wunderbarem Wissen in
Joh 1,42.45-48; 5,6; 11,11.14

Joh 1,42 weiß Jesus den Namen des den Andreas begleitenden Bruders: "Du bist Simon, der Sohn des Johannes!", obwohl er ihn zuvor nie gesehen hatte. Noch deutlicher kommt Jesu wunderbares Wissen Joh 1,45-48 zum Ausdruck. Jesus weiß um die Gedanken und den Standort des Natanaels und erkennt in ihm "einen Israeliten, in dem kein Falsch ist" (Joh 1,47). Während C.F.D. Moule¹ annimmt, daß es hier nur um reine Demonstration von Jesu wunderbarem Wissen geht, sehen andere in der Szene eine tiefere Symbolik. Da rabbinische Zeugnisse berichten, daß Rabbinen sich gern unter dem Feigenbaum mit der Tora beschäftigt haben, wird angenommen, daß Natanael sich unter dem Feigenbaum sitzend mit den messianischen Erwartungen befaßt habe². Wie dem auch sei, nach Joh 1,47 weiß Jesus um die Gedanken des Natanael. Auch für die Berufungsgeschichten wird die Verwendung der Quelle vermutet³. Dafür sprechen neben dem Motiv vom wunderbaren Wissen Jesu: a) Die relative Geschlossenheit der Erzählung in Joh 1,35-51, wovon sich die kleinen Zusätze des Evangelisten leicht abheben lassen. b) Die Beobachtung, daß in den Berufungsgeschichten mit Ausnahme von Philippus (Joh 1,43) keiner der Jünger von Jesus in die Nachfolge berufen wird, sondern diese eher zu Jesus

1 Moule, Note 210 f.

2 Schnackenburg, Johannes I 315 f.

3 Bultmann, Johannes 68-76; Fortna, Gospel 179-189; Becker, Wunder 135.

finden, während in den redaktionellen Stellen Joh 6,70; 15,16 Jesus davon spricht, daß er sie erwählt habe. c) Die beachtliche Differenz zu den synoptischen Berufungsgeschichten bezüglich der Namen der Jünger.

Auch Joh 5,6 ist das Wissen Jesu um den Zustand des Kranken am Betesda-Teich ein wunderbares Wissen. Es hebt die Größe des Wundertäters hervor und gehört wahrscheinlich schon zur Quelle, aus der die Wundergeschichte Joh 5,2-9 stammt¹.

Joh 11,11.14 weiß Jesus, daß sein Freund Lazarus gestorben ist, ohne daß berichtet wird, wie er zu dieser Kenntnis gekommen ist. Auch hier zeigt also Jesus sein wunderbares Wissen. Wahrscheinlich gehört dieser Zug zur alten Wundergeschichte der Quelle².

Die vier besprochenen Stellen haben mit Joh 4,16-19 gemeinsam, daß Jesu wunderbares Wissen hervorgehoben wird, um seine Besonderheit zu betonen. R. Bultmann vermutet, daß die Darstellung Jesu als Wissender in der Quelle vor allem von der hellenistischen θεῖος ἄνθρωπος-Vorstellung beeinflusst ist³. Wegen der allgemeinen Verbreitung des Motivs

1 Bultmann, Johannes 177; Fortna, Gospel 50 f.

2 Bultmann, Johannes 304. Vorsichtiger Fortna, Gospel 79. Schnackenburg, Johannes II 399 f, hält den ganzen Abschnitt Joh 11,7-16 für eine Hinzufügung des Evangelisten, weil die Jünger Jesu nur an dieser Stelle der Erzählung vorkommen.

3 Bultmann, Johannes 71.

vom wunderbaren Wissen¹ ist es schwierig, den genauen Bezugspunkt für die Übernahme des Motivs zu bestimmen. Selbst wenn mit dem Einfluß der hellenistischen Vorstellung vom θεῖος ἀνὴρ zu rechnen ist, will doch die Quelle nicht Jesus nur als einen der vielen θεῖοι ἄνδρες darstellen, sondern mittels des Motivs vom wunderbaren Wissen ihn als die entscheidende heilsgeschichtliche Gestalt, als den Messias hervorheben, dessen Kommen die Samariterin erwartet (Joh 4,25), und den die Samariter glaubend bei sich aufnehmen (Joh 4,40.42).

c. Die Bedeutung von Joh 4,19 in der johanneischen Komposition Joh 4,1-42

Auch wenn zu vermuten ist, daß Johannes die Szene Joh 4,16-19 aus der Quelle übernommen hat, ist zu beachten, daß das übernommene Traditions-material in seinem Evangelium als Element seiner kunstvollen Komposition verwendet wird. Welchen Sinn hat die Szene für den Evangelisten? Der Höhepunkt und das Ziel des Gesprächs Joh 4,6-26 liegt in seinem letzten Vers: "Jesus sagte zu ihr: Ich bin's, der ich mit dir rede" (Joh 4,26). Jesus offenbart damit der Frau, wer er ist. Daß das Wort Jesu den Charakter einer Selbstoffenbarung hat, zeigt der Gebrauch der Wendung ἐγώ εἰμι. Die Frau spricht zwar im vorausgehenden Vers 25 vom kommenden Messias, so daß sich der Ausdruck im Zusammenhang auch auf den Messias bezieht. Aber die Wahl der Wendung

¹ Vgl. S.120 f.

ἐγώ εἰμι ohne Prädikat, also ohne eine Wiederholung des Titels "Messias" in der Form "ich bin der Messias", läßt schon die absolute Formulierung der johanneischen Offenbarungsformel (vgl. Joh 6,20; 8,24.28.58; 13,19) anklingen¹.

Wozu dienen nun die verschiedenen, vorausgehenden Gesprächsszenen vom lebendigen Wasser (Joh 4,10-15), von der Aufdeckung des Lebenswandels der Frau (Joh 4,16-19) und von der wahren Gottesverehrung (Joh 4,20-24)? Sind sie nur eine pädagogische Vorbereitung, welche die Frau stufenweise dorthin gelangen lassen, wo sich Jesus offenbaren kann?² Vor der Vorstellung einer stufenweisen Einführung kausaler Art zu sprechen, muß man sich schon deshalb hüten, weil die ἐγώ εἰμι-Formel eine Selbstoffenbarung Jesu besagt. Jesus wird nicht erkannt auf Grund von gewonnenen Einsichten, sondern auf Offenbarung hin. Die Aussagen des vorangegangenen Gesprächs stellen in ihrer Beziehung zur Selbstoffenbarung Jesu verschiedene Aspekte dieser Selbstoffenbarung dar. Als die absolute Selbstoffenbarung Gottes ist Jesus die Gabe des lebendigen Wassers (Joh 4,10-15) und der Ort der wahren Gottesverehrung (Joh 4,20-24).

1 Schnackenburg, Johannes I 490; Bultmann, Johannes 142; Barrett, John 200; Schweizer, EGO 127; Zimmermann, Offenbarungsformel 272; Feuillet, Ego 19.

2 Schmid, Komposition 148-158. Zum johanneischen Verstehens- und Glaubensakt vgl. Mußner, Sehenweise 18-44; Schlier, Glaube 279-293.

Als die absolute Selbstoffenbarung Gottes hat Jesus auch die Gabe der Herzenskenntnis, ja besser gesagt, als solche ist ihm alles offenbar, der Lebenswandel der Menschen (Joh 4,16-18), ihre Namen (Joh 1,42), ihr Charakter (Joh 1,47; 2,24), die Dinge, die anderswo geschehen (Joh 11,11-14), seine eigene Zukunft (Joh 2,19.21; 3,14; 6,64; 13,1.38; 18,4; 19,28) und die anderer (Joh 13,36; 16,2; vgl. auch Joh 2,24 f). Dieses höhere Wissen hat Jesus, weil er als der vom Vater Gesandte, den Vater kennt und ihn offenbart (Joh 3,35; 7,28 f; 13,3). Als der Gesandte des wahrhaftigen Gottes weiß Jesus immer um seinen Weg und Auftrag¹.

Für Johannes ist also das wunderbare Wissen Jesu eine Konsequenz dessen, daß Jesus der Sohn Gottes ist². Die Sicht des Johannes ist also gegenüber jener der Quelle verschoben. Dort diente Jesu wunderbares Wissen der Demonstration von Jesu Besonderheit. Für Johannes ist Jesu Wissen eine Konsequenz seiner christologischen Sicht. Deshalb setzt das richtige Verständnis für Jesu wunderbares Wissen die Selbstoffenbarung Jesu an den Menschen voraus. Die Samariterin hat in Joh 4,16-18 zwar die Erfahrung von Jesu Herzenskenntnis gemacht, aber noch nicht Jesu letzte Selbstoffenbarung empfangen. Deshalb bringt sie Jesus zwar mit Gott in Verbindung, sie sieht in ihm einen

1 Joh 6,6; 8,14; 18,4 und die Aussage über "die Stunde" Jesu: Joh 2,4; 13,1; 17,1. Vgl. Kuhl, Sendung 58-129.

2 Schnackenburg, Johannes I 374.

Menschen, der von Gott mit der Gabe geheimen Wissens beschenkt ist. Die Feststellung dieser Gabe bei Jesus läßt sie aber nicht erkennen, daß er der mit dem Vater identische Gesandte ist und als solcher die Offenbarung Gottes selbst ist. Dennoch wertet Johannes die Erkenntnis der Samariterin nicht nur negativ. Die Erkenntnis, daß Jesus ein Prophet ist, bedeutet einen Fortschritt gegenüber dem totalen Mißverständnis, das Jesu Offenbarungsrede vom lebendigen Wasser nicht versteht (Joh 4,10-15). Die neue Erkenntnis bringt die Frau nicht von Jesus weg, sondern beläßt sie in einer Verbundenheit mit ihm, die zu einer Selbstoffenbarung Jesu führen kann.

Die johanneische Komposition sieht also in der Aussage, daß Jesus ein Prophet ist, zwei Aspekte. Wer Jesu Selbstoffenbarung noch nicht erfahren hat, kann in Jesus einen von Gott mit wunderbarem Wissen ausgestatteten Propheten sehen. Er erfährt aber damit noch nicht Jesu innerstes Persönlichkeitsgeheimnis. Dennoch ist diese Erkenntnis eine Bereitung für Jesu Selbstoffenbarung. Wer Jesu Selbstoffenbarung erfahren hat, kann in Jesu wunderbarem Wissen nicht nur einen Propheten, sondern den als vom Vater gesandten Sohn Gottes erkennen, dem alles offenbar ist. Die Aussage, daß Jesus ein Prophet ist, ist also für Johannes nur eine unvollkommene Aussage über das Persönlichkeitsgeheimnis Jesu. Sie besagt nur ein ansatzweises Verstehen Jesu und vermag nur eine vorläufige Beurteilung der Sendung Jesu auszudrücken.

1.2 Joh 9,17

a. Aufbau und Ziel des Abschnittes Joh 9,1-41

Der szenisch gut gegliederte Aufbau von Joh 9,1-41 zeigt folgende Einheiten:¹

- Verse 1-7 : Die Blindenheilung und die Frage ihres zeichenhaften Charakters.
- Verse 8-12: Die Reaktion auf das Wunder im Bekanntenkreis des Geheilten.
- Verse 13-17: Erstes Verhör des Geheilten durch die Pharisäer.
- Verse 18-23: Vernehmung der Eltern des Geheilten.
- Verse 24-34: Zweites Verhör des Geheilten durch die Pharisäer. Ausschluß des Geheilten.
- Verse 35-38: Jesus offenbart sich dem Geheilten als der Menschensohn. Der Glaube des Geheilten.
- Verse 39-41: Jesu Aussage, daß er zum Gericht gekommen ist, und die Verblendung der Pharisäer.

Der klare Aufbau des Abschnittes läßt leicht dessen Ziel erkennen: Jesus erweist sich durch die Tat seiner Blindenheilung für den, der sich ihm anschließt als der eschatologische Menschensohn und Heilbringer, für den aber, der sich ihm verschließt, als das eschatologische Gericht Gottes.

¹ Schnackenburg, Johannes II 302-304; Bultmann, Johannes 249-260; Blank, Krisis 252 f.

Der "Menschensohn" wird hier nicht als eine auf den Wolken des Himmels kommende, sondern als eine gegenwärtige Gestalt gesehen. Er ist der messianisch-eschatologische Heilbringer (vgl. Joh 3,14; 6,27; 6,53; 12,34) und Richter (vgl. Joh 5,27)¹.

Für die Wundergeschichte der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1-7) ist anzunehmen, daß Johannes sie in seiner Quelle vorgefunden hat². Aus der Kenntnis der übrigen Wundergeschichten, die Johannes ebenfalls der Quelle entnommen hat, ist zu schließen, daß die Blindenheilung eine erneute Demonstration der Macht des Wundertäters Jesu war³. Auch in der johanneischen Komposition geht es um den Bezug der Blindenheilung zu Jesus. Johannes sieht aber in der Blindenheilung nicht einfach ein gewaltiges Demonstrationsmirakel, sondern für ihn hat Jesu Tun offenbarenden Charakter. Das zeigen die von ihm in die alte Wundergeschichte eingefügten Verse 3b-5⁴. Die Blindheit des Mannes dient dazu, Gottes Werke ansichtig zu machen (Joh 9,3b). Die Offenbarung der Werke Gottes geschieht durch seinen Gesandten. So erweist sich Jesus durch die Tat der Blindenheilung als Licht der Welt. Johannes hebt also mit seiner

1 Zum johanneischen Verständnis des Menschensohns vgl. vor allem: Schulz, Untersuchungen; Schnackenburg, Menschensohn; Ruckstuhl, Menschensohnforschung.

2 Bultmann, Johannes 250.256; Fortna, Gospel 70-74; Nicol, Semeia 35 f; Becker, Wunder 135; Schnackenburg, Johannes II 309-311.

3 Man beachte, daß der Blinde von Geburt an blind ist (Joh 9,1) und die lange und genaue Beschreibung der Vorbereitung des Wunders (Joh 9,6 f).

4 Bultmann, Johannes 250; Fortna, Gospel 71 f; Schnackenburg, Johannes II 309; Nicol, Semeia 35.

redaktionellen Einfügung die im Wunder der Blindenheilung ansichtige Bedeutung Jesu als Gottes Offenbarung hervor.

Im Wunder der Blindenheilung offenbart sich Jesus in seiner Heilsbedeutung als Licht der Welt. Gleichzeitig deutet aber Johannes schon an, daß die Offenbarung Jesu auf Entscheidung hin drängt. Jesus muß wirken solange es Tag ist, denn in der Nacht kann niemand wirken (Joh 9,4). Im Zusammenhang mit Vers 5, der davon spricht, daß solange Jesus in der Welt ist, er das Licht der Welt ist, sind die Verse 4 f als Mahnung aufzufassen, sich im Anruf der Offenbarung Gottes in Jesus zu entscheiden¹. In den an die Wundergeschichte angefügten Gespräch- und Verhörszenen findet der warnende Hinweis zur Entscheidung eine breit angelegte Ausführung. In der Auseinandersetzung um die Person des Offenbarers zeigt der Geheilte wachsendes Verständnis für ihn (Vers 17: "Er ist ein Prophet"; Vers 33: "Dieser ist von Gott") und findet schließlich zum Glauben an ihn (Vers 38). Die Haltung der Gegner dagegen versteift sich (Vers 16: "Dieser Mensch ist nicht von Gott her"; Vers 24: "Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist"; Vers 29: "Von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist") und erweist sich schließlich als Verblendung (Vers 40 f). Welche Bedeutung hat nun die Aussage des Geheilten:

¹ Schnackenburg, Johannes II 306 f.

"Er ist ein Prophet" von Joh 9,17 innerhalb der johanneischen Komposition?

b. Das Bekenntnis des Geheilten zu Jesus

In der Verhörscene von Joh 9,13-17 geht es um die Frage, ob Jesu Wirken "von Gott" ist? (Joh 9,16). "Die Wendung bezeichnet hier allgemein die Übereinstimmung mit Gott, die gottesfürchtige Haltung des Heilenden und Gottes Stehen auf seiner Seite"¹. Da die Pharisäer sich in der Beurteilung Jesu nicht einig werden, fragen sie den vormals Blinden: "Was sagst du über ihn, daß er dir die Augen aufgetan hat?", worauf der Geheilte antwortet "Er ist ein Prophet" (Joh 9,17). Im Zusammenhang der Fragestellung der Pharisäer bedeutet das zunächst, daß der Geheilte Jesu Wirken "von Gott" hält. In der Kraft Gottes hat er ihn geheilt. Denselben Gedanken spricht er später Joh 9,33 aus: "Wenn dieser nicht von Gott wäre, vermöchte er nichts zu tun". Es ist deshalb zu vermuten, daß die Bezeichnung "Prophet" im Sinne der allgemeinen Vorstellung vom Propheten verwendet wird².

Die Aussage des Blinden von Joh 9,17 darf aber nicht nur innerhalb der Szene von Joh 9,13-17 gesehen werden. Wie schon die Aussage der Samariterin, daß Jesus ein Prophet ist (Joh 4,19) in der johanneischen Komposition Joh 4,1-42 nicht nur die Bestätigung für das wunderbare Wissen Jesu ist, womit er

1 Schnackenburg, Johannes II 314.

2 Friedrich, *προφήτης* 843 f; Schnackenburg, Johannes II 314 f; Meeks, Prophet 34.

seine Besonderheit als Prophet demonstriert hat, sondern ein Ausdrucksmittel der johanneischen Christologie ist, nach welcher Jesu wunderbares Wissen Ausfluß seiner engsten Verbindung mit dem Vater ist, so ist die Aussage des Blindgeborenen, daß Jesus ein Prophet ist, in der johanneischen Komposition ebenfalls nicht nur die Bekräftigung für das gewaltige Demonstrationswunder des Propheten Jesu. Die Aussage ist in Beziehung gesetzt zu Jesu Selbstoffenbarung als das Licht der Welt. Von daher könnte man fragen, ob Johannes den Ausdruck "Prophet" dem Geheilten, der aussagen will, daß er glaubt, daß Jesus ihn in der Kraft Gottes geheilt hat, bewußt in den Mund gelegt hat, und damit vielleicht auch auf den eschatologischen Propheten anspielt¹.

Es ist auch zu beachten, daß in der johanneischen Komposition die Aussage des Geheilten, daß Jesus ein Prophet ist, im Zusammenhang des Christusbekenntnisses gesehen wird. Die Eltern wagen das Bekenntnis ihres Sohnes nicht zu übernehmen, "weil sie Furcht vor den Juden hatten; denn schon hatten die Juden beschlossen: Wenn ihn jemand als Christus bekennt, soll er aus der Synagoge ausgeschlossen werden" (Joh 9,22; vgl. Joh 12,42; 16,2)². Das Bekenntnis, vor dem sie sich fürchten, ist der Ausdruck des Glaubens an ihn. Der Blindgeborene von

1 Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ 178 f; Hahn, Hoheitstitel 397.

2 Es ist zu vermuten, daß die Aussage von der Furcht vor dem Synagogenausschluß in eine Zeit weist, wo das Bekenntnis zu Jesus zu einer Trennung vom offiziellen Judentum führte. Martyn, History 31-40; Schnackenburg, Johannes II 316 f.

Joh 9,17 erklärt aber öffentlich: "Er ist ein Prophet". Seine Aussage ist deshalb schon ein gläubiges Bekenntnis zu Jesus¹. Von diesem Bekenntnis weicht er trotz der Repressionen der Pharisäer nicht ab (Joh 9,24-34). Der Zusammenhang der öffentlichen Aussage des Blinden "Er ist ein Prophet" mit dem Motiv des Synagogenausschlusses unterstreicht also, daß die Aussage des Geheilten ein gläubiges Bekenntnis zu Jesus ist, das ihn von der jüdischen Religionsgemeinschaft trennt. Das deutet aber wiederum daraufhin, daß Johannes das Bekenntnis des Geheilten zum Propheten Jesus nicht nur im Sinne jener allgemeinen Vorstellung vom Propheten versteht, sondern daß dem Propheten Jesus eine Bedeutung beigemessen wird, welche die eschatologische Scheidung zwischen Sehenden und Nicht-Sehenden einleitet.

Man darf also nicht ausschließen, daß die Aussage des Geheilten in Joh 9,17: "Er ist ein Prophet", die zunächst einfach besagt, daß Jesus das Wunder der Blindenheilung in der Kraft Gottes gewirkt hat, innerhalb der johanneischen Komposition auf Überbietung hin angelegt ist und das Verständnis von Jesus als dem eschatologischen Propheten anklingen läßt. Dennoch zeigt Joh 9,17 wie Joh 4,19, daß die Aussage, daß Jesus ein Prophet ist, für Johannes eine unvollkommene Erkenntnis des Persongeheimnisses Jesu ist. Sie ist

¹ Blank, Krisis 257.

nur ansatzweises Verstehen Jesu, das sich zwar in positiver Weise vom Unverständnis der Gegner Jesu abhebt, aber dennoch nicht die Tiefe der Glaubenserkenntnis erreicht, die der Selbstoffenbarung Jesu bedarf.

1.3 Joh 1,21.25

Joh 1,19-28¹ soll Auskunft über Person und Taufstätigkeit des Johannes geben. Johannes verneint dreimal ausdrücklich, daß er mit einer bestimmten Gestalt zu identifizieren sei, weder mit dem Christus, noch mit Elija, noch mit "dem Propheten". Aus der stilistischen Parallelität der dreifachen Verneinung des Johannes ist zu schließen, daß mit "dem Propheten" ebenfalls eine endzeitliche Gestalt gemeint sein muß, die vom Messias und vom wiederkommenen Elija zu unterscheiden ist. Aus der Parallelität darf man auch folgern, daß "der Elija" und "der Prophet" nicht als dem Christus untergeordnete, sondern als gleichrangige, dem Messias entsprechende Heilbringergestalten zu verstehen sind². Wahrscheinlich steht hinter der dritten Frage die Erwartung des enzeitlichen Propheten nach Dtn 18,15.18³.

1 Bultmann, Johannes 58, vermutet, daß der Abschnitt durch den kirchlichen Redaktor überarbeitet wurde. Boismard, Traditions 5-25, meint, daß zwei Texte ineinander gearbeitet sind. Diese Annahmen sind aber nicht zwingend. Schnackenburg, Johannes I 273.

2 Bultmann, Johannes 62; Schnackenburg, Johannes I 277; Richter, Elias 68-80. Gegen Barrett, Gospel 144.

3 Schnackenburg, Johannes I 278 f; van der Woude, Vorstellungen 82 f; Hahn, Hoheitstitel 380.

Joh 1,19-21 sind also die drei wichtigsten jüdischen Heilbringererwartungen zusammengestellt, die für die Person des Johannes in einer Art Prozeßverhör feierlich verneint werden, um jede messianische Bewertung des Täufers zurückzuweisen. Wer für die Jüngerberufung, die ein Täuferzeugnis voraussetzt, die Verwendung der Quelle vermutet, ist geneigt anzunehmen, daß Johannes in der Quelle auch eine Täuferperikope vorgefunden hat, die den Dialog um die Person des Täufers kannte¹. In diesem Fall wäre schon die Quelle bestrebt gewesen, jede messianische Interpretation des Täufers unmißverständlich zu verwerfen.

1.4 Joh 6,14

a. Tradition und Redaktion in Joh 6,14 f

Die johanneische Fassung des Brotwunders (Joh 6,1-15) berichtet im Gegensatz zur synoptischen Überlieferung² von einer Reaktion des Volkes auf die wunderbare Speisung: "Als nun die Leute das Zeichen sahen, das er tat, sagten sie: Dies ist in Wahrheit der Prophet, der in die Welt kommen soll. Da nun Jesus erkannte, daß sie kommen und ihn gewaltsam wegführen wollten, um ihn zum König zu machen, zog er sich wiederum auf den Berg zurück,

1 Becker, Wunder 135; Fortna, Gospel 167-178.

2 Zum Vergleich der Fassungen: Schnackenburg, Johannes II 28-30; Schnider-Stenger, Johannes 89-154.

er allein" (Joh 6,14 f). Zur Erzählung des Brotwunders selbst (Joh 6,1-13) ist anzunehmen, daß Johannes die Wundergeschichte in der Quelle vorgefunden und ihr die Verse 4 und 6 eingefügt hat¹. Schwieriger ist die Frage der Unterscheidung von Tradition und Redaktion in den Versen 14 f. R. Bultmann schreibt die beiden Verse ganz der Redaktion zu und argumentiert, daß sie in den synoptischen Parallelen keine Entsprechung finden und daß es für Johannes typisch ist, daß die "Zeichen" die Menschen zur Stellungnahme zwingen². Die angeführten Gründe schließen aber die Verwendung einer Vorlage nicht grundsätzlich aus. Denn die Vorlage des Johannes muß mit dem Stoff der Synoptiker nicht voll identisch sein. Ebenso schließt die Verwendung einer Vorlage die redaktionelle Überarbeitung durch den Evangelisten nicht aus.

Da Jesus auch in anderen Traditionen des NT vom Volk als Prophet bezeichnet wird, meint C.H. Dodd, daß Joh 6,14 zu einer vorjohanneischen Tradition gehört. Auch für Joh 6,15 vermutet er eine alte Tradition, welche die Gefahr ansichtig macht, daß Jesus jederzeit zum Führer einer revolutionären Volksbewegung gemacht werden konnte³. R.T. Fortna

1 Bultmann, Johannes 155; Fortna, Gospel 55-60; Nicol, Semeia 33; Schnackenburg, Johannes II 28-31.

2 Bultmann, Johannes 155.157 f; ebenso Wilkens, Evangelist 81-90.

3 Dodd, Tradition 213-216.

geht davon aus, daß wenigstens Vers 15a Johannes zugeschrieben werden muß, da er typisch johanneische Gedanken bringt, nämlich Jesu Wissen um die Gefahr und seine nicht weltliche Art des Königtums. Da hingegen Vers 15b Anklänge an die Synoptiker (vgl. Mk 6,46 f) zeigt, vermutet er, daß dieser Vers zur Quelle des Johannes gehört habe, wo er aber bereits den Ausgangspunkt der folgenden Seewandelperikope gebildet haben dürfte. Denn für das Seewandeln Jesu war es notwendig, daß Jesus zuvor vom Volk und von den Jüngern getrennt war. Wenn Vers 15b schon zur folgenden Einheit gehört und Vers 15a der johanneische Abschluß der Speisungsgeschichte bildet, dann könnte Vers 14 der ursprüngliche Schluß der Speisungsgeschichte in der Quelle des Johannes gewesen sein¹. Für diese Annahme kann auch sprechen, daß in Joh 6,14 der Demonstrationscharakter des Wunders hervorgehoben wird: Die Leute bezeugen das Wunder als machtvolle Tat Jesu².

b. Die Aussage von "dem Propheten" Jesus in
Joh 6,14

Nach Joh 6,14 ist die Brotvermehrung Jesu für die Leute ein Zeichen dafür, daß der Wundertäter Jesus "der Prophet" ist. Auch wenn Vers 14 ganz von Johannes stammen sollte, ist zu beachten, daß das in Vers 14 Gesagte zunächst eine positive Aus-

1 Fortna, Gospel 60-62.

2 Haenchen, Probleme 33 f; Nicol, Semeia 34.

sage ist. Die Reaktivierung geschieht erst durch Vers 15. In der wunderbaren Speisung sehen die Leute ihre Erwartungen und Hoffnungen in Erfüllung gehen. Der Umstand, daß Jesus an alle Brot in Überfülle austeilte, und daß er als "der Prophet" bezeichnet wird, weist darauf hin, daß er hier als der eschatologisch-messianische Heilbringer verstanden wird. Wahrscheinlich ist auch hier die Erwartung des endzeitlichen Propheten auf Grund der Verheißung von Dtn 18,15.18 angesprochen¹. Der Zusatz "der in die Welt kommen soll" bezeichnet nicht speziell den endzeitlichen Propheten, sondern unterstreicht nur, daß es hier um die messianisch-endzeitliche Erwartung geht, die dem jüdischen Volk verheißen war². In "dem Propheten" wird man deshalb auch nicht den wiederkehrenden Mose sehen dürfen³. Es wird auch vermutet, daß es bei der wunderbaren Speisung um das Wunder des eschatologischen Propheten geht, der die Speisung der Mosezeit in der Wüste wiederholt⁴. Aber gerade in der johanneischen Fassung fehlt die Angabe, daß der Ort der Brotvermehrung eine Wüste war (diff Mk 6,35; 8,4).

1 Schnackenburg, Johannes II 24; Nicol, Semeia 88.

2 Bill. II 358; Schnackenburg, Messiasfrage 243; Meeks, Prophet 90; gegen Cullmann, Christologie 36.

3 Gegen Jeremias, Golgotha 83.

4 Hahn, Hoheitstitel 391 f. Vgl. auch Glasson, Moses; Allen, Jesus. Zur frühjüdischen Vorstellung, daß Mose das Vorbild des Messias ist, vgl. Bloch, Gestalt; Vermès, Gestalt.

Es ist also festzuhalten, daß nach Joh 6,14 Jesus vom Volk als "der Prophet" bezeichnet und als der verheißene eschatologische Heilbringer verstanden wird. Falls Vers 14 in der Quelle des Johannes gestanden hat, beschränkte sich seine Aussage darauf, daß Jesus auf Grund der wunderbaren Speisung als der eschatologische Prophet und Heilbringer akklamatorisch bekannt wurde. Vers 15 differenziert aber die Aussage von Joh 6,14. Nach Joh 6,15 entzieht sich Jesus dem Volke, das in ihm den eschatologischen Propheten sah, weil er "erkannte, daß sie kommen und ihn gewaltsam wegführen wollten, um ihn zum König zu machen". Das Bekenntnis des Volkes zu Jesus "dem Propheten" wird also durch Vers 15 zu einem Jesus-zum-König-machen "gesteigert" und durch das Zurückziehen Jesu unter einem negativen Aspekt gesehen. Joh 1,49 wird Jesus von Natanael "König Israels" genannt. Joh 12,13 preist das Volk den in Jerusalem einziehenden Jesus "König Israels". Beide Aussagen sind als eine positive Wertung des Königtums Jesu zu verstehen. In der Aussage von Joh 6,15 versteht aber das Volk den königlichen Anspruch Jesu falsch. Der Irrtum des Volkes liegt nicht darin, daß es in Jesus den messianischen Heilskönig Israels sieht. Es mißversteht aber Jesu Zeichen der wunderbaren Speisung (vgl. Joh 6,26), indem es Jesus "gewaltsam" zum König machen will¹. Jesus ist der König, der in freier Weise die messianischen Heilsgaben spendet, aber

¹ Bultmann, Johannes 158; Schnackenburg, Johannes II 27; Meeks, Prophet 89.

nicht ein König, über den man verfügen kann. Seine Königsmacht läßt sich nicht für eigene Zwecke mißbrauchen. Jesus ist ein König (Joh 18,37), aber sein "Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh 18,36).

Joh 6,15 zeigt wie Johannes das vielleicht schon aus der Quelle stammende akklamatorische Bekenntnis zu Jesus dem eschatologischen Propheten für seine spannungsreiche theologische Konzeption verwendet. Denn durch Vers 15 zeigt er eine Möglichkeit auf, wie das an und für sich richtige Bekenntnis zu Jesus "dem Propheten"¹ mißverstanden werden kann, indem man es zur Verfolgung eigennütziger menschlicher Ziele verwendet. Die positive Sicht des Bekenntnisses "Jesus ist der Prophet" (Vers 14) und die gleichzeitige Interpretation der Aussage als Anlaß für das Mißverständnis des Volkes (Vers 15) erzeugen jene eigentümliche theologische Spannung, daß dieselben Leute auf Grund des Zeichens der wunderbaren Speisung, das sie gesehen haben, Jesus als den von Mose verheißenen endzeitlichen Propheten erkennen und trotzdem mißverstehen, indem sie ihn gewaltsam zum König machen wollen und schließlich sogar am folgenden Tag (Joh 6,22) schon wieder ein Zeichen von ihm fordern (Joh 6,30). Sieht man, daß in Joh 6,14 f das Mißverständnis des Volkes bezüglich "des Propheten" Jesu eine bewußte Gestaltung des Johannes ist, ist es nicht nötig, Joh 6,14 aus dem

¹ Gegen Braun, Jean 63 f, der meint, daß Johannes die Aussage von Vers 14 in keiner Weise approbiert.

Zusammenhang mit den anderen Stellen des Johannes-evangeliums, die in positiver Weise von "dem Propheten" sprechen, zu isolieren¹. Jesus ist auch nach Joh 6,14 der eschatologische Prophet, der die Verheißung von Dtn 18,15 zur Erfüllung bringt. Aber Jesu Anspruch, der eschatologische Heilbringer zu sein, wird nach Joh 6,15 vom Volk in einem irdisch-politischen Sinn verstanden. Dieses Verständnis muß abgelehnt werden. Vielleicht hat Johannes damit sogar einen historischen Sachverhalt richtig wiedergegeben². Da auch der Anspruch Jesu, ein König zu sein, in gleicher Weise falsch verstanden werden konnte, erklärt sich auch, warum hier die Vorstellung "des Propheten" mit jener des Königs in Verbindung gebracht wird. W.A. Meeks vermutet hingegen, daß die johanneische Vorstellung von Jesus als Prophet und als König auf die Auseinandersetzung mit jüdischen und samaritanischen Kreisen zurückzuführen ist, bei denen die Gestalt des Mose eine besondere Rolle spielte³. Abgesehen davon, daß die Verbindung König-Prophet nur hier vorkommt, ist zu fragen, ob Johannes im Falle der Übernahme der samaritanischen Vorstellung vom Prophet-König bei der Übertragung auf Jesus statt einer negativen Kennzeichnung nicht eher das Darstellungsmittel der Überbietung angewendet hätte.

Nach Joh 6,14 f ist Jesus als "der Prophet" der eschatologische Heilbringer. Das Verständnis

1 Gegen Barrett, Gospel 144.231; Riesenfeld, Jesus 143; Jeremias, Μωυσης 863.

2 Schnackenburg, Messiasfrage 252 f. Blinzler, Niedermetzlung 43 f, bringt Joh 6,15 mit Lk 13,1-13 in Zusammenhang.

3 Meeks, Prophet 319; dagegen Becker, Wunder 140 f.

Jesu als "der Prophet" ist aber nach Johannes von sich aus nicht gegen alle Mißverständnisse gefeilt. Es bedarf immer einer Rückfrage auf die Person und Sendung Jesu. Damit eignet dem Bekenntnis eine ähnliche Eigenschaft wie dem Wunder, das ebenfalls mißverstanden werden kann (Joh 6,26) und zum richtigen Verständnis der Selbstoffenbarung Jesu bedarf, wie die von Johannes an die Speisungsgeschichte angefügte Brotrede zeigt (Joh 6,27-58).

1.5 Joh 7,40.52

"Jene nun aus dem Volke, die diese Reden gehört hatten, sagten: Dieser ist in Wahrheit der Prophet" (Joh 7,40). Dieser Vers steht am Anfang einer Auseinandersetzung um die Bedeutung der Person Jesu (Joh 7,40-52). Die Wendung "die diese Reden gehört hatten" verweist auf die Ursache der Auseinandersetzung. Sie liegt in dem unmittelbar vorangestellten Wort vom "lebendigen Wasser", das Jesus "am letzten, dem großen Tag des Festes" gesprochen hat (Joh 7,37 f), und das der Evangelist Joh 7,39 den Lesern erklärt. Die doppelte Zeitangabe "am letzten, dem großen Tag des Festes" (Joh 7,37) markiert den Beginn eines neuen Abschnitts. Joh 7,37-52 bildet eine szenische Einheit: Jesu einladendes Wort bewirkt eine Auseinandersetzung und schließlich eine Spaltung im Volk, die sich auch auf den Hohen Rat auswirkt¹.

¹ Schnackenburg, Johannes II 190

Wenn Jesus die Dürstenden zu sich ruft und ihnen das Wasser, das allen Durst stillt, anbietet, so erweist er sich als der Heilbringer. Er spendet Wasser, das zum ewigen Leben führt (vgl. Joh 4,14). Die Gabe des Wassers, die er spendet, ist er selbst. Denn wer an ihn (εἰς ἐμὲ) glaubt, trinkt von diesem Wasser und bringt¹ überfließende Ströme des lebendigen Wassers (Joh 7,38). Wie Jesus das Brot des Lebens ist (Joh 6,35), so ist er auch das Wasser des Lebens. Auch der Umstand, daß Jesu Rede vom lebendigen Wasser am Laubhüttenfest gesprochen ist, weist darauf hin, daß Jesus als der endzeitliche Heilbringer verstanden wird².

Der Offenbarungsruf Jesu bewirkt eine Diskussion um die Person Jesu. Eine Gruppe des Volkes hält Jesus für "den Propheten" (Joh 7,40). Im Zusammenhang mit der vorausgehenden Offenbarungsrede ist "der Prophet" als der eschatologische Heilbringer zu verstehen. Wie Joh 1,21.25; 6,14 ist auch hier wieder die Erwartung des endzeitlichen Propheten nach der Verheißung von Dtn 18,15.18 angesprochen. Haben für Joh 1,21.25; 6,14 einige Forscher vermutet, daß Johannes die Vorstellung vom endzeitlichen Propheten schon in der Quelle vorgefunden habe, so halten aber auch sie Joh 7,40 für redaktionell³. R. Schnacken-

1 Zur Diskussion, wer als die Quelle "der Ströme des lebendigen Wassers" von Vers 38 gemeint ist, vgl. Schnackenburg, Johannes II 211-214.

2 Bultmann, Johannes 230; Schnackenburg, Johannes II 214.

3 Fortna, Gospel 60; Becker, Wunder 140.

burg vermutet, daß Johannes vielleicht hier die Vorstellung des moseähnlichen Messias-Propheten anführe, weil ihn die verborgene Anspielung auf den wasserspendenden Felsen im Offenbarungswort von Vers 38 dazu inspiriert habe¹.

Während eine erste Gruppe des Volkes Jesus für den eschatologischen Propheten hält, sieht eine andere Gruppe in Jesus den Messias (Joh 7,41). Den beiden Gruppen des Volkes, die in Jesus den eschatologischen Heilbringer nach der Erwartung "des Propheten" oder des Messias sehen, steht jener Teil des Volkes gegenüber, der dagegen einwendet: "Kommt denn der Christus aus Galiläa? Hat nicht die Schrift gesagt, daß der Christus aus der Nachkommenschaft Davids und aus Betlehem kommt, dem Dorfe, wo David war?" (Joh 7,41 f). Mit Hilfe des bekannten Theologumenons aus der jüdischen Messiasdogmatik² zeichnet nun Johannes nach den beiden positiv zu Jesus stehenden Gruppen, jene die sich ihm verschließen. Die Diskussion im Volke ist nicht nur eine intellektuelle Meinungsverschiedenheit, sondern besagt eine persönliche Stellungnahme zur Person Jesu. Sie bewirkt eine "Spaltung im Volk um seinetwillen" (Joh 7,43) "Einige von ihnen wollten sich seiner bemächtigen" (Joh 7,44). Entsprechend ist die Haltung jener, die Jesus für den eschatologischen Propheten oder für den

1 Schnackenburg, Johannes II 218.

2 2 Sam 7,12 f; Jes 11,1; Jer 23,5; Mich 5,1; Bill. I 11-13.82 f; Bousset, Religion 226 f; Volz Eschatologie 203 f.

Messias halten, eine Entscheidung für Jesus.

Ein Blick in den Kontext des Abschnittes¹ bestätigt, daß Johannes das ganze Auftreten Jesu am Laubhüttenfest (Joh 7,14-52) als eine Herausforderung an das Volk und die Obern darstellt. Jesu Lehre auf dem Laubhüttenfest ist keine ausführliche, in konzentrischen Kreisen um ein Thema kreisende Offenbarungsrede. Der Abschnitt bringt kurze Offenbarungsworte, die entweder als Reaktion Jesu auf Vorwürfe der Gegner oder als Provokation der Zuhörer dargestellt werden. Die Thematik des Abschnitts ist sprunghaft, verschiedene Themen und Motive werden aufgegriffen, und dann plötzlich wieder verlassen. Im ganzen Abschnitt Joh 7,14-52 geht es aber um die Auseinandersetzung mit Jesus. Die durchgehende Aussage des Abschnittes heißt: Jesus fordert jeden zur Entscheidung heraus: für oder gegen ihn.

Wenn man einzelne Worte und Wortgruppen des Abschnittes zusammenstellt, ergibt sich dasselbe Bild: So fällt die Häufung der Personalpronomina auf, die auf Jesus bezogen sind.

¹ Strathmann, Johannes 130-136; anders Bultmann, Johannes 177 f. Da es im folgenden nur darum geht, den Abschnitt mit anderen Stellen zu vergleichen, welche dieselben Motive aufweisen, spielt deren genaue Stellung im Evangelium eine untergeordnete Rolle.

ἐγώ	17.29.34.36
με	16.19.23.28 (2x).29.33.34.36.37.38
ἀπ' ἐμαυτοῦ	17.28
σε	20
αὐτόν	30 (3x).31.33.35.39.43.44 (2x).45.50
οὗτος	15.25.26.31.35.40.46

Neben der bloßen Häufung weist auch die Verbindung des Personalpronomens mit den Präpositionen εἰς, πρός, διὰ und περί darauf hin, daß es hier um Auseinandersetzung und Stellungnahme zur Person Jesu geht.

πιστεύω εἰς ἐμέ	38
πιστεύω εἰς αὐτόν	31.39.48
ἐρχέσθω πρός με	37
δι' αὐτόν	41
περὶ αὐτοῦ	32

Die Auseinandersetzung ist nicht privater Natur, sondern nimmt öffentlichen Charakter an. Jesus lehrt öffentlich im Tempel am Fest vor allem Volk.

διδάσκων, διδαχή	16.17.28(35)
λαλεῖν	17.18.26.46
παρησίᾳ λαλεῖ	26
ἔκραζεν	28.37
τὸ ἱερόν	14.28
ἡ ἑορτή	14
οἱ Ἰουδαῖοι	15.35
ὁ ὄχλος	19.24.40.43.49
πάντες	21

Letztlich geht es aber um die Auseinandersetzung mit der offiziellen Behörde.

οἱ ἄρχοντες	26.48
οἱ ἀρχιερεῖς	32.45
οἱ Φαρισαῖοι	32.47.48
οἱ ὑπερέται	32.45.46

Die Auseinandersetzung drängt zu einem Urteil, das gemäß Gesetz und Schrift gefällt werden soll, und bei dem es um Leben und Tod geht.

κρίνειν	24 (3x).51
ὁ νόμος	19 (2x).23
ἡ γραφή	42
ἐρευνῆσον	52
ζητεῖν ἀποκτεῖναι	19.20.25.(34)(36)

Der Blick in den Kontext bestätigt also das für Joh 7,37-44 Festgestellte. Johannes will hier die Auseinandersetzung um die Person Jesu darstellen. Dazu verwendet er auch die Vorstellung von Jesus, dem eschatologischen Propheten. Zusammen mit jenen, die Jesus für den Messias halten, kann er damit jenen Teil des Volkes charakterisieren, der sich in der Auseinandersetzung um Jesus positiv für ihn entscheidet. Der Kontext von Joh 7,37-44 deutet darauf hin, daß die Entscheidung für Jesus ein Glauben an ihn ist. Joh 7,31 wird der Entscheid für Jesus als Glaube beschrieben: "Viele aus dem Volke aber glaubten an ihn". Die Ablehnung Jesu durch andere Kreise des Volkes (Joh 7,27.42.44)

und durch die offiziellen Behörden (Joh 7,32.48) zeigt ebenfalls, wie die Haltung jener, die in Jesus den eschatologischen Heilbringer als Messias oder "den Propheten" sehen, ein Glauben ist: "Hat etwa von den Obern jemand an ihn geglaubt oder von den Pharisäern?" (Joh 7,48). Gegen den Glauben, daß Jesus der endzeitliche Prophet ist, wird auch mit dem Hinweis auf die Schrift argumentiert. "Der Prophet"¹ als der eschatologische Heilbringer erst steht nicht aus Galiläa (Joh 7,52). Die Schrift spricht also gegen ihn. Aber für den, der an den eschatologischen Propheten Jesus glaubt, ist das ebensowenig ein Einwand, wie für jenen, der an den eschatologischen Messias Jesus glaubt, es ein Einwand ist, daß der Messias nach der Schrift aus Betlehem stammen muß (Joh 7,42).

Joh 7,40.52 ist Jesus als "der Prophet" der eschatologische Heilbringer. Eine solche Erkenntnis ist ansatzweises Verstehen Jesu und unterscheidet sich von der negativen Haltung gegenüber Jesus. Der Glaube an Jesus "den Propheten" bedeutet auch eine Entscheidung für Jesus. Von der Gesamtkomposition des Johannesevangeliums her betrachtet,

¹ Mit P⁶⁶ ist auch Joh 7,52 wie Joh 7,40 ὁ προφήτης zu lesen. Denn in der ganzen Auseinandersetzung geht es nicht um einen gewöhnlichen Propheten, sondern um den eschatologischen Heilbringer. Zudem ist auch der in 2 Kön 14,25 genannte Prophet Jona ben Amittai Galiläer. Bultmann, Johannes 236; Schnackenburg, Johannes II 223. Weitere Textzeugen für die Lesart mit dem Artikel bei Mehlmann, Propheten 79-88.

haftet aber dieser Entscheidung eine Vorläufigkeit an, da sie die Krisis der Passion nicht überdauert.

1.6 Joh 8.52 f

Innerhalb einer Auseinandersetzung der Juden mit Jesus um die Frage, ob Jesus einen Dämon habe, erfolgt im Abschnitt Joh 8,48-59¹ eine Gegenüberstellung Jesu zu Abraham und zu den Propheten. Joh 8,48-50 weist Jesus den Vorwurf zurück und bietet trotz der verhärteten Front seine Heilsoffenbarung dar: "Wenn jemand mein Wort hält, wird er den Tod nicht sehen in Ewigkeit" (Joh 8,51). Da die Juden das Wort Jesu im gemeinsprachlichen Sinn verstehen, müssen sie die Aussage Jesu als Anmaßung mißverstehen². Jesus stellt sich damit für sie ungerechtfertigterweise über Abraham und die Propheten, die gestorben sind (Joh 8,52 f). Die Wendung "zu wem machst du dich selbst" (Joh 8,53 vgl. Joh 5,18; 10,33) weist darauf hin, daß die Juden Jesu Anmaßung nicht darin sehen, daß er sich wie Henoch oder Elija vom Tode verschont glaubt, sondern darin, daß er sich dem lebendigen Gott gleich macht³. Da die Juden Abraham gegen Jesus ausspielen wollten,

1 Bultmann, Johannes 216, will die Verse 48-50 und 54 f, die von der Ehre Jesu sprechen, herauslösen und zwischen Joh 7,29 und Joh 7,30 einschieben (225 f). Doch können diese Verse der Zurückweisung der gegen Jesus erhobenen Vorwürfe dienen und darum hier ihren ursprünglichen Ort haben. Schnackenburg, Johannes II 292.

2 Leroy, Rätsel 81.

3 Bultmann, Johannes 246 f; Schnackenburg, Johannes II 295 f.

erläutert Jesus die Beziehung Abrahams zu ihm: "Abraham, euer Vater, jubelte, daß er meinen Tag sehen sollte. Er sah ihn und freute sich" (Joh 8,56). Die Juden mißverstehen die Aussage Jesu als Anmaßung zu wissen, daß der Stammvater Abraham nach ihm Ausschau hielt und in ihm seine Hoffnung erfüllt sah (Joh 8,57)¹. Darauf beteuert Jesus seinen Vorrang vor Abraham, indem er offenbart: "Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ehe Abraham wurde, bin ich" (Joh 8,58).

Jesus besitzt das Leben, wie der Vater in sich das Leben hat (Joh 5,26; vgl. Joh 6,57) und er vermittelt das Leben an jene, die an ihn glauben (Joh 6,57; 8,51). Abraham und die Propheten hatten weder das Leben noch konnten sie es vermitteln. Denn sie alle unterlagen dem Gesetz des Todes (Joh 8,52 f). Selbst die Väter in der Wüste, die das Manna, jenes wunderbare Brot vom Himmel aßen, sind gestorben (Joh 6,49.58). Jesus aber ist das Leben selbst (vgl. Joh 11,25). Deshalb ist er nicht nur ohne Ende, sondern auch ohne Anfang. Abraham ist geworden, Jesus ist (Joh 8,58).

Jesus steht damit über Abraham und den Propheten: in der eigenen Kraft des Lebens, in der Vermittlung des Lebens, und in Bezug auf die Offenbarung. Er ist also "größer" (Joh 8,53) als die Gestalten der

¹ Leroy, Rätsel 87.

Heilsgeschichte Israels. Jesus sprengt all das, was die Propheten in der Heilsgeschichte Israels für Israel bedeuteten und was sie an Offenbarungswirklichkeit darstellten. Er kann deshalb nicht an Abraham und den Propheten gemessen werden. Ihn mit Abraham und den Propheten vergleichen zu wollen, ist Mißverständnis. Die Propheten können nur an ihm gemessen werden. Sie sind ihm untergeordnet (Joh 8,52 f.58) und haben ihre Bedeutung nur in ihrer Hinordnung auf ihn (Joh 8,56).

2. Die Herkunft der Vorstellung "des Propheten"

im Johannesevangelium

Joh 1,21.25; 6,14; 7,40.52 wird der Ausdruck "der Prophet" gebraucht. Joh 1,21.25 verneint der Täufer "der Prophet" zu sein. Joh 6,14; 7,40.52 wird Jesus als "der Prophet" bezeichnet. "Der Prophet" wird als der eschatologische Heilbringer verstanden. Er ist in keiner Weise dem Messias bei- oder untergeordnet. Da Joh 4 und Joh 9 Jesus ebenfalls als der eschatologische Heilbringer dargestellt ist, ist es möglich, daß Johannes in Joh 4,19 und Joh 9,17, wo zwar ausgesagt wird, daß Jesus von der Samariterin bzw. vom Geheilten für einen Propheten gehalten wird, auch an die Vorstellung "des Propheten" anspielt.

Es ist zu fragen, woher Johannes die Vorstellung "des Propheten" übernommen hat. Für Joh 1,21 und Joh 6,14 wurde vermutet, daß Johannes die Vor-

stellung "des Propheten" schon in der Quelle vor-
gefunden hat. Da für die Quelle schon eine Häu-
fung christologischer Titel anzunehmen ist, die
als kurze bekenntnisartige Akklamationen verwen-
det wurden¹, ist nicht auszuschließen, daß auch
der Titel "der Prophet" schon in der Quelle auf
Jesus angewandt wurde. Die Quelle hat in Jesus die
Erfüllung der Erwartung des eschatologischen Pro-
pheten gesehen. Aber auch bei einer indirekten
Vermittlung der Vorstellung durch die Quelle muß
weitergefragt werden, woher dort die Vorstellung
"des Propheten" übernommen wurde.

Eine Vermittlung der Vorstellung "des Pro-
pheten" wird am ehesten dort zu suchen sein, wo die
Verheißung von Dtn 18,15.18 eschatologisch verstan-
den wurde. Es ist aber gerade hier noch einmal zu
beachten, daß die Verheißung von Dtn 18,15.18 im
Johannesevangelium weder zitiert noch auf sie ange-
spielt wird.

Da das Johannesevangelium auch sonst eine ge-
wisse Vertrautheit mit der Qumranbewegung zeigt,
wird vermutet, daß die in Qumran auf Grund von Dtn
18,15.18 bezeugte Erwartung "des Propheten", ihren
Einfluß auf das Johannesevangelium ausgeübt hat².

1 Fortna, Gospel 228-232; Becker, Wunder 140 f.

2 Schnackenburg, Johannes I 278 f; Ders., Erwar-
tung 631-636; Braun, Arrière-fond 22 f; Bruce,
Handschriftenfunde 96 f; Cross, Library 164 f;
Schubert, Gemeinde 113.

W.A. Meeks und C.H. Dodd¹ vermuten einen Einfluß der samaritanischen Erwartung des Ta'eb, was freilich schwer beweisbar ist.

Richteten sich die bisher erwähnten Vermutungen einer Einflußnahme auf das Johannesevangelium auf die Erwartung des eschatologischen Propheten, so suchen andere Forscher den Einfluß mehr in der Vorstellung des wiederkehrenden Propheten, der sich im Laufe der Zeit in verschiedenen Gestalten inkarniert hat. R. Bultmann, vermutet, daß mit "dem Propheten" eine Gestalt gemeint ist, "die zwar nicht im orthodoxen Judentum, dagegen in häretisch-synkretistischen Kreisen bezeugt ist, nämlich die Gestalt des Offenbarers, der sich als 'der Prophet' in der Folge der Generationen (oder Äonen) in verschiedenen Gestalten verkörpert". Er verweist auf solche Vorstellungen "in den Pseudoklementinen und sonst in der Gnosis"². O. Cullmann denkt, daß das Johannesevangelium gegen die Täufersekte polemisiert, die Johannes den Täufer als endgültigen Propheten betrachtete und die schon jene Spekulationen von dem einen und demselben Propheten kannte, der sich nacheinander in verschiedenen Männern inkarniert hatte, wie es später die Pseudoklementinen bezeugen³. H.A. Fischel denkt an den jüdischen Gnostizismus mit seiner Idee des wahren Propheten, der sich wiederholt inkarniert hat.

1 Meeks, Prophet 318 f; Dodd, Interpretation 240.

2 Bultmann, Johannes 62.

3 Cullmann, Christologie 14 f. 26-28. 38-42.

Er beruft sich dafür auf rabbinische Texte¹. Den Einfluß der Gnosis auf die johanneische Vorstellung von "dem Propheten" vermutet auch W. Schmithals². Da aber im Johannesevangelium jede Anspielung auf die wiederholte Inkarnation "des Propheten" fehlt, und da die Vorstellung "des Propheten" Joh 1,21.25; 7,40 f parallel zur Vorstellung des Messias gebraucht wird, ist eher mit dem Einfluß der Erwartung des eschatologischen Propheten als der Vorstellung des wiederholt inkarnierten Propheten auf das Johannesevangelium zu rechnen. Zudem ist zu fragen, ob Johannes gegen die gnostische Vorstellung des Propheten nicht stärker polemisiert hätte³.

Unwahrscheinlich ist die Annahme, daß die johanneische Vorstellung "des Propheten" aus der hellenistischen Vorstellungswelt des θεῖος ἀνὴρ stammt⁴. Selbst wenn die Darstellung Jesu als Prophet in Joh 4,19; 9,17 eine gewisse Einfärbung durch die hellenistische Vorstellung des θεῖος ἀνὴρ erfahren hat, so ist doch zu beachten, daß die Vorstellung "des Propheten" eine bewußte Abhebung von anderen Prophetengestalten ist und auf eine jüdische Endzeiterwartung hinweist.

1 Fischel, Gnosticism 164-166.

2 Schmithals, Gnosis 96.

3 Schnackenburg, Erwartung 630. Vgl. auch Ruckstuhl, Gnosis.

4 Gegen Wetter, Sohn 25; Teeple, Prophet 120.

3. Jesus als Prophet in der johanneischen

Christologie

Nach Joh 4,19 und Joh 9,17 erfaßt die Erkenntnis, daß Jesus ein Prophet ist, Jesu innerstes Persongeheimnis nicht. Sie vermag nur ein ansatzweises Verstehen der Sendung Jesu auszudrücken. Der Titel "der Prophet", der im Johannesevangelium als der eschatologische Heilbringer verstanden wird, darf nach Joh 1,21.25 nicht auf Johannes den Täufer, aber nach Joh 6,14; 7,40.52 auf Jesus angewendet werden¹. Dennoch kann das Verständnis "des Propheten" in einem irdisch-politischen Sinn mißverstanden werden (Joh 6,14 f). Ebenso kann die Entscheidung für Jesus "den Propheten" nur eine vorläufige sein (Joh 7,40). Deshalb ist auch das Verständnis Jesu als "der Prophet" nur eine unvollkommene Erkenntnis Jesu².

Die Aussagen, daß Jesus ein Prophet oder "der Prophet" ist, sind aber nach Johannes auf Überbietung hin angelegt und können deshalb von Johannes für seine größere christologische Konzeption eingesetzt werden. In vier Punkten soll diese Sicht des Johannes kurz zusammengefaßt werden.

1 Gegen Dodd, Interpretation 240, der meint, Johannes akzeptiere die Identifikation Jesu mit "dem Propheten" nicht.

2 Vielleicht läßt Johannes aus diesem Grund nur das Volk Jesus als "den Propheten" bekennen. Teeple, Prophet 90.109.

a) Jesus-Prophet: "Ort" der Offenbarung Gottes. Joh 4,19 erkennt die Samariterin Jesus als Propheten auf Grund seines wunderbaren Wissens. Für den Blindgeborenen erweist sich Jesus durch seine Heilungstat als Prophet (Joh 9,17). Die Volksmenge sieht nach der wunderbaren Speisung in Jesus "den Propheten, der in die Welt kommen soll" (Joh 6,14). Schließlich führen Jesu Reden auf dem Laubhüttenfest dazu, daß eine Gruppe des Volkes Jesus für "den Propheten" hält. All das bringt zum Ausdruck, daß in Jesu Wort und Tat Gott seinen Heilswillen offenbart.

b) Jesus-Prophet: Zeichen der Scheidung. Da sich Gott im Propheten Jesu offenbart, fordert der Prophet Jesus die Menschen zur Stellungnahme heraus. Jesu Offenbarung bewirkt eine Scheidung im Volk (Joh 7,40-43) und in der Behörde (Joh 7,50-52; 9,16 f).

c) Jesus-Prophet: Bekenntnis aus Glauben. Die Aussage, daß Jesus ein Prophet oder "der Prophet" ist, ermöglicht es Johannes, die gegensätzliche Stellungnahme zu Jesus darzustellen. Die einen werfen Jesus als Volksverführer oder Pseudopropheten (Joh 7,47; 8,48; 9,16.24), die andern halten ihn für einen Propheten (Joh 4,19; 9,17) oder für "den Propheten" (Joh 7,40,52). Die gegensätzliche Stellungnahme zu Jesus zeigt, daß jener, der in Jesus einen Propheten oder "den Propheten" sieht, Jesus nicht mehr nur neutral gegenübersteht, sondern schon ein Vertrauens- und Glaubensverhältnis zu ihm einnimmt. Die Samariterin erwartet vom Propheten Jesus Auskunft über die Frage nach dem Ort

der wahren Anbetung Gottes (Joh 4,20) und berichtet den Leuten in der Stadt von ihrer Begegnung mit Jesus (Joh 4,28 f). Die Haltung des Geheilten, der trotz des Synagogenausschlusses zu Jesus steht (Joh 9,22.34), zeigt, daß der Glaube zum Propheten Jesus sogar Bekenntnischarakter besitzt.

d) Jesus-Prophet: Ansatzpunkt der Selbstoffenbarung Jesu. Der Glaube an den Propheten Jesus kann der Ansatzpunkt für Jesu Selbstoffenbarung werden. Wer in Jesu Worten und Taten Gottes Heilshandeln am Werke sieht, dem kann sich Jesus als Gottes personhafte Selbstoffenbarung eröffnen (Joh 4,26 der Samariterin, Joh 9,35-38 dem Blindgeborenen). Das Bekenntnis zu Jesus "dem Propheten" kann aber auch von den Menschen mißverstanden werden. Solchen falschen Erwartungen kann sich Jesus nicht öffnen (Joh 6,14 f). Wem aber die Selbstoffenbarung Jesu zuteil geworden ist, der sieht nun auch Jesus als Propheten in neuem Licht. So ist das wunderbare Wissen Jesu nicht einfach eine Gabe, die ein Prophet von Gott erhält, sondern der Ausfluß von Jesu tiefstem göttlichen Wesen. Die wunderbare Speisung ist nicht einfach Ausdruck von der grenzenlosen Wunderkraft "des Propheten" (Joh 6,26), sondern ein Zeichen für das wahre vom Vater geschenkte Brot des Lebens, das Jesus selber ist (Joh 6,32-35). Die Reden Jesu am Laubhüttenfest sind nicht einfach das von "dem Propheten" an die Menschen vermittelte Wort Gottes, sondern Offenbarungsrede, die Jesus als den lebensspendenden Wasserquell offenbart (Joh 7,37 f). Die Heilung des Blinden ist nicht ein-

fach nur eine mächtige Tat eines wunderwirkenden Propheten, sondern ein Werk, das Jesus als das Licht der Welt offenbart. So wird Jesus dem Geheilten zum Heil, den Gegnern, die der Offenbarung gegenüber blind sind, zum Gericht (Joh 9,35-41). Für Johannes ist Jesus also mehr als die Erfüllung der endzeitlichen Prophetenerwartung und auch mehr als die Propheten der Heilsgeschichte (Joh 8,48-58). Jesus vermittelt nicht nur Offenbarung Gottes, sondern ist die Offenbarung Gottes in Person.

VI

DER CHRISTOLOGISCHE KONTEXT DERNT. PROPHETENCHRISTOLOGIE

Die historisch-kritischen Analysen der nt. Texte, welche die Umrisse einer nt. Prophetenchristologie erkennen ließen, sollen nun durch einige mehr systematischen Überlegungen ergänzt werden. Auf Grund der Analyse der Texte kann die nt. Prophetenchristologie als Versuch bezeichnet werden, Leben und Werk, Weg und Ende Jesu im Lichte des Auferstehungsglaubens als Leben und Werk, Weg und Ende des eschatologischen Propheten zu deuten. Der auferweckte und erhöhte Jesus wird in Bezug auf die durch die Auferstehung bewirkte Bleibendheit seiner historischen Person und Werke als "der Prophet" verstanden. Im Jesusgeschehen hat sich die Verheißung der Schrift von Dtn 18,15, daß Gott Israel einen "Propheten wie Mose" erstehen lassen werde, eschatologisch erfüllt. Der Wert der nt. Prophetenchristologie liegt im Erweis der eschatologischen Schrifterfüllung, aber auch darin, daß die Vorstellung vom eschatologischen Propheten die Möglichkeit erschließt, Jesu Bedeutung für die Kirche in Analogie zur Bedeutung der Propheten für Israel darzustellen. In diesem analogen Ver-

ständnis liegen aber zugleich auch die Grenzen der nt. Prophetenchristologie.

Die Textanalysen haben gezeigt, daß die Rede vom eschatologischen Propheten Jesus im NT immer im engsten Zusammenhang mit anderen christologischen Vorstellungen steht. Eine ausschließliche und in sich geschlossene Christologie, die Jesus allein als den von Gott von den Toten erweckten eschatologischen Propheten darstellt, findet sich im NT nicht. Diese Eigentümlichkeit der christologischen Reflexion über Jesus "den Propheten" läßt sogar vermuten, daß es eine ausschließliche und in sich geschlossene Prophetenchristologie nie gegeben hat. Auf alle Fälle ist es sehr problematisch, auf Grund der nt. Reflexionen über Jesus "den Propheten" einen entsprechenden "Sitz im Leben" für eine ausschließliche und in sich geschlossene Prophetenchristologie zu erstellen.

Die grundsätzliche Bedeutung der Feststellung, daß im NT die Prophetenchristologie selbst in Einzelperikopen syntagmatisch immer im Zusammenhang anderer christologischer Aussagen steht, liegt darin, daß dies zeigt, daß die Evangelisten sich der Grenzen der Prophetenchristologie bewußt waren. Das Verständnis Jesu als "des Propheten" ist nicht gänzlich davon geschützt, daß Jesus, auch wenn er damit nur in analoger Weise als Prophet verstanden wird, in die Reihe der geschichtlichen und zeitgenössischen Propheten eingegliedert und eingeebnet wird. Die

Prophetenchristologie bedarf deshalb ergänzend der christologischen Aussagen, die eine solche Einebnung negativ verhindern und positiv die Einmaligkeit und Unüberbietbarkeit Jesu deutlich machen¹. Die Evangelisten erreichen das dadurch, daß sie die Aussagen der Prophetenchristologie syntagmatisch mit Aussagen der Kyrios-, Sohnes- und Präexistenzchristologie verbinden. Diese syntagmatischen Verbindungen finden sich ausdrücklich in den kleinen Texteinheiten, wo die Prophetenchristologie zur Sprache kommt. Sie ist aber zusätzlich gegeben durch den Großtext des Evangeliums. Durch die Aufnahme prophetenchristologischer Aussagen in die Evangelien steht die nt. Prophetenchristologie im Großsyntagma des Evangeliums und erhält sie dadurch ihren spezifischen Sinn. Der auferweckte und erhöhte Jesus als der letzte und der eschatologische Prophet, der in der eschatologischen Stunde Israel in unüberbietbarer und endgültiger Weise Heil- und Gericht ansagte, gewaltsam getötet und von Gott auferweckt wurde, ist der Kyrios und der Sohn Gottes von Urbeginn an.

Durch den christologischen Kontext des NT wird deshalb der Begriff des Propheten, wie wir ihn aus at. und religionsgeschichtlichen Analogien kennen, in gewisser Weise aufgehoben. Wenn das NT vom auferweckten und erhöhten Jesus als "dem Propheten" spricht, ist diese Aussage grundsätzlich verschie-

1 Vgl. Rahner, Grundlinien 54.

den von den Aussagen, in denen geschichtliche und zeitgenössische Heilsgestalten als Propheten bezeichnet werden. Konstitutiv und entscheidend für das Verständnis Jesu als "des Propheten" ist also die christologische Sprachintention des NT.

Warum spricht aber das NT dennoch von "dem Propheten" Jesus, wenn dieser Begriff stets die Gefahr der Einebnung Jesu in die Reihe der geschichtlichen und zeitgenössischen Propheten in sich birgt, so daß er auf Jesus nur richtig angewandt werden kann, wenn er in der christologischen Kontextualisierung im Sinne des NT verstanden wird? Der Begriff "des Propheten" gibt den Evangelisten die Möglichkeit, eine Kommunikationsrelation¹ für ihre Leser herzustellen, die einen verstehbaren Einstieg zum Geheimnis des auferweckten und erhöhten Jesus eröffnet. Mit Hilfe des Begriffs "des Propheten" können sie wichtige inhaltliche Aussagen machen, welche andere christologische Verstehensansätze nicht oder weniger treffend auszudrücken vermögen. Auf das Zusammenspiel dieser inhaltlichen Aussagen mit der gleichzeitigen syntagmatischen Verflechtung mit anderen christologischen Aussagen, wie es in den analysierten Texten anzutreffen war, soll im folgenden kurz hingewiesen werden, um die spezifische Eigentümlichkeit der nt. Prophetenchristologie aufzeigen zu können.

¹ Kronasser, Handbuch 133-139.

In der Logienquelle wird der erhöhte Jesus, wahrscheinlich um jede mögliche Einebnung in die Reihe der geschichtlichen und zeitgenössischen Propheten zu vermeiden, weder als Prophet noch als "der Prophet" bezeichnet. Denn er ist grundsätzlich "mehr" als ein Prophet. Auch wenn die Logienquelle Jesu Tod mit Hilfe des Theologumens vom gewaltsamen Prophetenschicksal in Israel als Prophetenschicksal deutet, wird damit das Verständnis Jesu nicht auf das Verständnis eines Propheten eingeengt und festgelegt, da der Akzent der Aussage auf dem Täter der Prophetenmorde, dem unbußfertigen Israel, und nicht auf dem Betroffenen selbst liegt¹. Zudem hat das gewaltsame Ende Jesu gegenüber den Prophetenmorden der Vergangenheit eine besondere Relevanz. Das gewaltsame Ende Jesu ist der Höhepunkt der langen Geschichte der gewaltsamen Ablehnung der Gesandten Gottes in Israel. Denn es ist die Ablehnung dessen, der zum Gericht wiederkommt.

Im Markusevangelium wird Mk 8,27-30 das Bekenntnis des Petrus zu Jesus dem Christus gegenüber den unzulänglichen Meinungen des Volkes abgesetzt, die in Jesus einen messianischen Vorläufer oder eine in der Endzeit wiedererschienene prophetische Heilsgestalt sehen. Auch wenn im Markusevangelium die Ablehnung Jesu in Israel mit dem Motiv vom gewaltsamen Prophetenschicksal in Israel in Zusammenhang gebracht wird, steht dabei nicht

¹ Kessler, Bedeutung 238 f; Hoffmann, Studien 158-190; Schulz, Q 343.354 f.

die Vorstellung vom Propheten Jesus im Vordergrund, sondern das Theologumenon soll aufzeigen, daß Jesu Weg in den gewaltsamen Tod ein von Gott verfügter Weg und damit sinnvoll ist (vgl. Mk 8,31-33; 9,11-13).

Wahrscheinlich ebenfalls wegen der Gefahr der Einebnung in die Reihe der Propheten wird Jesus nicht ausdrücklich als "der Prophet" bezeichnet. Dennoch wird nicht auf jede Analogie zur Prophetie verzichtet, dabei aber wiederum auf die Besonderheit Jesu hingewiesen. Mk 9,7 wird durch eine Anspielung an die Verheißung von Dtn 18,15 dazu aufgefordert, auf Jesus "den geliebten Sohn" als den "Propheten wie Mose" zu hören, wie auch die Geistmitteilung bei der Taufe eine Geistmitteilung für den "geliebten Sohn" ist (Mk 1,10 f).

Bei Mattäus spricht Petrus in seinem Bekenntnis zu Jesus: "Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Mt 16,16). Dieses Bekenntnis weist alle Meinungen, die in Jesus einen messianischen Vorläufer oder einen in der Endzeit wiedergekommenen Propheten sehen, als ungenügend ab (Mt 16, 13 f). Da Mattäus den Täufer ausdrücklich mit dem wiedergekommenen Elija identifiziert (Mt 11,14 f; 17,13), macht er klar, daß Jesus der Messias ist, dessen Kommen der Täufer als Vorläufer vorbereitete. Der Messias Jesus ist aber für Mattäus auch die Erfüllung der Erwartung des endzeitlichen Propheten. Der in Jerusalem einziehende "Herr" (Mt 21,3), "König" (Mt 21,5) und "Sohn Davids" (Mt 21,9) ist auch

"der Prophet Jesus aus Nazaret in Galiläa" (Mt 21,11).

Apg 3,22; 7,37 verwendet Lukas die ihm wahrscheinlich aus der Tradition bekannte Vorstellung, die den erhöhten Jesus als den in Dtn 18,15.18 verheißenen "Propheten wie Mose" darstellt. Lukas sieht aber nicht nur die Verheißung der Schrift, daß Gott Israel einen "Propheten wie Mose" erstehen lassen wird, im Jesusgeschehen eschatologisch erfüllt, sondern die Vorstellung "des Propheten" erlaubt es ihm, Gottes heilsgeschichtliche Tat in Jesus hervorzuheben, die, obwohl der Christus leiden (Apg 3,18) und das allgemeine Prophetenschicksal erfahren mußte (Apg 7,52), den verheißenen "Propheten wie Mose" als seinen "Knecht" (Apg 3,13.26) und "den Gerechten" (Apg 3,14; 7,52) nicht im Tod belassen, sondern verherrlicht hat (Apg 3,13). In der Stephanusrede dient die Vorstellung von Jesus dem "Propheten wie Mose" zudem der Christus-Mose-Typologie, womit er Jesu Sendung für Israel hervorheben kann. In der Petrusrede setzt er den Akzent auf die Mahnung, auf den verheißenen "Propheten wie Mose" zu hören, da sich daran die Frage nach Leben und Tod entscheidet (Apg 3,22 f).

Lk 7,11-17 ist die machtvolle Tat des "großen Propheten" Jesu eine messianische Heilstat, woran der Täufer Jesus als den eschatologischen Heilbringer erkennen kann (Lk 7,19-23), zugleich aber auch die Tat des lebensmächtigen Kyrios (Lk 7,13). Lk 7,36-50 spricht Jesus, der sich durch die Gabe des wun-

derbaren Wissens als Prophet ausweist, Gottes große Sünderliebe lehrt und in seinem eigenen Verhalten zu den Sündern zeichenhaft darstellt, mit göttlicher Macht - denn Gott allein kann Sünden vergeben (Ex 34,6 f; Jes 43,25 f; 44,22; Mk 2,7) - Sünden los. Lukas versteht es also, im prophetischen und im geistbegabten (Lk 3,22; 4,1.14.16-21; 10,21; Apg 10,38) Auftreten und Wirken Jesu das irdische Auftreten und Wirken des Kyrios zu zeichnen. Aus dem Glauben, daß "der Herr wirklich auferweckt worden ist" (Lk 24,34) kann er Jesu gesamtes irdisches Auftreten als das Wirken eines "Propheten, mächtig in Tat und Wort vor Gott und dem ganzen Volk" (Lk 24,19) und Jesu Ende als Prophetenschicksal (Lk 13,33; Apg 7,52) deuten.

Auch von Johannes wird die Vorstellung vom Propheten Jesus als bewußtes Darstellungsmittel in den Dienst seiner christologischen Gesamtkonzeption gestellt. In der Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Samariterin (Joh 4,1-42) ist Jesu prophetische Gabe des wunderbaren Wissens (Joh 4,16-19) Ausdruck des tieferen Wissens, über das Jesus als die Selbstoffenbarung Gottes verfügt (Joh 4,26; vgl. Joh 7,28 f). Die Erkenntnis Jesu als Propheten kann darum eine Bereitung für Jesu freie Selbstoffenbarung als der Retter der Welt sein (Joh 4,26.39-42). In der johanneischen Konzeption von Joh 9,1-41 ist Jesu Blindenheilung nicht nur eine gewaltige Demonstration des Propheten Jesu (Joh 9,17), sondern der Ausdruck von Jesu Selbstoffenbarung als das Licht der Welt (Joh 9,5.39; vgl. Joh 8,12). Auch der Blind-

geborene kann bei seinem Bekenntnis zu Jesus dem Propheten von Jesus abgeholt werden (Joh 9,39) und durch Jesu Selbstoffenbarung (Joh 9,35-37) zur gläubigen Verehrung Jesu geführt werden (Joh 9,38).

In der Erzählung von der wunderbaren Speisung zeigt Johannes, daß Jesu mächtige Tat der Brotvermehrung das Volk nicht zum Glauben an Jesus als das Brot des Lebens führt (Joh 6,35 f), sondern daß es den eschatologischen Propheten und Heilbringer mißversteht, indem es Jesus für eigene Ziele gebrauchen will (Joh 6,14 f; vgl. Joh 6,26). Jesu prophetisches Tun fordert zu einer Stellungnahme heraus. Es bewirkt eine Scheidung im Volk (Joh 7,40-43) und in der Behörde (Joh 7,50-52). Die einen verwerfen Jesus als Betrüger und Falschpropheten (Joh 7,47; 8,48; 9,16.24), die anderen halten ihn für den Propheten Gottes (Joh 4,19; 7,40; 9,17).

Die Erkenntnis, daß Jesus ein Prophet ist, vermag also Jesu innerstes Persongehheimnis nicht zu erfassen, sondern ist nur ansatzweises Begreifen Jesu, das aber auf Überbietung hin angelegt ist. Jesus ist nicht nur die Erfüllung der Erwartung des endzeitlichen Propheten, sondern die Offenbarung Gottes in Person und als solche übersteigt er alle Propheten der Heilsgeschichte (Joh 8,48-58).

Im NT stehen also die christologischen Reflexionen über Jesus den Propheten syntagmatisch im Zusammenhang mit anderen christologischen Konzeptionen.

Die nt. Prophetenchristologie bedarf, um ihre inhaltlichen Aussagen richtig zur Sprache bringen zu können, des christologischen Kontextes des Evangeliums. Ein Hinweis auf die Prophetenchristologie der judenchristlichen Quellen der Pseudoklementinen soll die Bedeutung dieser Feststellung unterstreichen.

VII

DIE PROPHETENCHRISTOLOGIE IN DENJUDENCHRISTLICHEN QUELLEN DER PSEUDOKLEMENTINEN1. Das Quellenproblem

Es wird allgemein angenommen, daß die uns vorliegenden Pseudoklementinen zur Hauptsache aus zwei Rezensionen einer nicht mehr erhaltenen Grundschrift bestehen¹. Die jüngere Rezension, die Rekognitionen (R), wird "vielleicht um 350 geschrieben sein. Als Heimat des Rekognitionisten ist Syrien oder Palästina anzunehmen"². Für die ältere Rezension, die Homilien (H), rechnet man "für die Entstehungszeit als approximatives Datum die ersten Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts", und der Entstehungsort wird "in Zölesyrien zu suchen sein"³. Für die verloren gegangene Grundschrift wird eine Datierung um 260 als

1 Fitzmyer, Scrolls 348; Strecker, Judenchristentum 92-96 und den Überblick über die Forschungsgeschichte 1-34. Als Textausgaben sind zu nennen: Rehm, Pseudoklementinen I; Ders., Pseudoklementinen II; Frankenberg, Clementinen; Hennecke³ (in Auswahl).

2 Strecker, Judenchristentum 270.

3 Strecker, Judenchristentum 268.

Entstehungszeit und Zölesyrien als Entstehungsort angenommen. Der Verfasser der Grundschrift zeigt viel Interesse und Sympathien für das Judentum; war sich aber andererseits seines Abstandes vom Judentum bewußt¹.

Die umfangreichste der vom Verfasser der Grundschrift verwendeten judenchristlichen Quellen ist die Schrift der Kerygmen des Petrus (Κηρύγματα Πέτρου = ΚΠ)². Obwohl die quellenkritische Fragestellung der Pseudoklementinen nie zu vollkommenen Ergebnissen führen wird, läßt sich dennoch in etwa der Umfang der ΚΠ-Quelle bestimmen³. Bezüglich der geographischen Herkunft der Kerygmen des Petrus ist man allgemein der Auffassung, daß sie nicht aus dem Westen, sondern aus dem Osten stammen. G. Strecker folgert auf Grund des aus den Schriftzitaten erschlossenen nt. Schriftenkanons, "daß die Kerygmen in einem nahen Verhältnis zu der ostsyrischen Christenheit gestanden haben, und als Entstehungszeit nimmt er als einen angenäherten Termin etwa die Zeit um 200 an⁴. Einig ist sich die Forschung ebenfalls, daß die ΚΠ-Quelle aus einem judenchristlichen Milieu stammt. Eine genauere Bestimmung dieses Judentums ist aber bedeutend schwieriger. Es ist anzunehmen, daß dieses

1 Strecker, Judentum 257-260.267.

2 Die Quellenschrift trägt diesen Namen entsprechend der Erwähnung in Ep.P. 1,2; Cont. 1,1. Strecker, Kerygmata 65.

3 Vgl. den tabellarischen Überblick über die verschiedenen Auffassungen bei Fitzmyer, Scrolls 350. Vgl. auch Strecker, Judentum 136-220.

4 Strecker, Judentum 219.

Judenchristentum von der Gnosis beeinflusst ist¹.
Ein direkter Einfluß Qumrans scheint nicht vorzu-
liegen².

Der Abschnitt R I 33-44,2 und 53,4b-71 ist kein Teil der Kerygmen des Petrus, sondern eine selbständige judenchristliche Quellenschrift, die der Verfasser der Grundschrift als Vorlage benutzt hat. Sie weist enge Gemeinsamkeiten auf zu der in einer Notiz des Epiphanius (Epiph. haer. 30,16,6-9) erwähnten Schrift 'Αναβαθμοὶ Ἰανώβου³. G. Strecker nennt deshalb diese Quelle des pseudoklementinischen Romans AJ-II-Quelle. Er vermutet auch, daß ihr Verfasser ein judenchristlicher Literat war, der in oder bei Pella geschrieben hat. Zeitlich setzt er die Schrift nach der Zerstörung Jerusalems und nach dem Edikt Hadrians an⁴.

2. Jesus der Prophet

In der Theologie der Kerygmen des Petrus spielt die Lehre vom wahren Propheten eine bedeutende Rolle. Schon der erste Mensch, Adam, besaß den Geist der Prophetie. "Wenn jemand leugnet, daß der aus den Händen des Schöpfers aller Dinge hervor-

1 Cullmann, Qumran-Texte; Strecker, Judenchristentum 213-220. Gegen Schoeps, Theologie 58.

2 Fitzmyer, Scrolls 350-372; Strecker, Judenchristentum 216-218; Braun, Qumran 211-228. Gegen Cullmann, Qumran-Texte.

3 Strecker, Judenchristentum 251-253; Schoeps, Theologie 381-417.

4 Strecker, Judenchristentum 254.

gegangene Mensch (= Adam) den großen und heiligen Geist des göttlichen Vorherwissens besessen hat, dies aber einem andern, der durch unreinen Samen gezeugt wurde, zuerkennt, wie begehrt der nicht eine schwere Sünde" (H III 17,1). Adam besitzt das πνεῦμα θεῶν (H III 17,3). Der Geistbesitz ist auch der Grund, daß Adam die πρόγνωσις hat (H III 17,1.3), die ihm erlaubt, den Tieren Namen zu geben (H III 21,1) und seinen Sohn Abel richtig zu benennen (H III 26,1). Die Gabe der Prophetie empfing Adam durch die Salbung vom Baum des Lebens (R I 47,1 f). Wegen seines Geistbesitzes ist Adam von jeder Sünde frei (vgl. H II 6). Die Geschichte vom Sündenfall Adams ist deshalb eine falsche Perikope (H II 52,2). Als Prophet steht Adam auf einer Linie mit Jesus, der wie Adam (R I 47,1 f) mit dem Oel vom Lebensbaum gesalbt ist (R I 45.47). "Adam und Jesus besitzen in gleicher Weise die πρόγνωσις, beide werden mit dem Titel πατήρ benannt Beider Aufgaben sind so in eins gesetzt, daß Adam und Jesus vertauschbar sind, sie sind als 'der wahre Prophet' identisch. H III 17-19; H VIII 10~ R V 9"¹.

Die Gleichsetzung von Adam und Jesus hängt mit jener Vorstellung zusammen, daß der dem Adam geschenkte Geist die Weltzeit durchläuft bis er zu seiner Zeit gelangt und für immer Ruhe findet. "Ein frommes Werk vollbringt dagegen, wer bekennt, daß kein anderer den Geist besitzt als jener, der von Anfang der Welt, zugleich mit dem Namen die Gestalten wechselnd, die Weltzeit durchläuft, bis er wegen der

¹ Strecker, Judenchristentum 148.

Mühen von dem Erbarmen Gottes gesalbt, zu seiner Zeit gelangt und für immer Ruhe haben wird" (H III 20,2; vgl. R II 22,4). Die Vorstellung des Gestaltwandels des wahren Propheten ist nicht nur als ein Wechsel der Offenbarungsträger, sondern als fortlaufende Reihe von Inkarnationen des wahren Propheten zu verstehen¹. Der wahre Prophet "durchläuft die Zeit" (H III 20,2). Die letzte und endgültige Gestalt des wahren Propheten ist Jesus. In ihm hat er für immer die Ruhe gefunden (H III 20,2)². Als der Letzte ist Jesus deshalb auch "der wahre Christus" (H II 17,5).

Durch die Vorstellung der fortlaufenden Inkarnationen des wahren Propheten wird auch eine Beziehung Jesu zu Mose hergestellt. Denn unter den Größen, in denen sich der wahre Prophet geoffenbart hat, steht neben Adam Mose an hervorragender Stelle. Jesus ist auch der von Mose verheißene Prophet (H III 53,3), aber nicht als der "novus Moses", da die Vorstellung von den fortlaufenden Inkarnationen des wahren Propheten in der Zeit kein polares Verhältnis zwischen Jesus und Mose zuläßt³.

¹ Staerk, Erlösererwartung 105 f; Schoeps, Theologie 106-108; Strecker, Judenchristentum 149 f.

² Eine Parallele bietet vielleicht ein Fragment des Hebräerevangeliums zur Taufe Jesu, das Hieronymus in seinem Jesajakommentar zitiert (Hieron. in Is 11,2): "In allen Propheten habe ich dich erwartet, daß du kämest und ich mich in dir ausruhte" (Hebr. Ev fr. 4). Klostermann, Apocrypha 2 5 f; Aland, Synopsis 27.

³ Strecker, Judenchristentum 150 f. Gegen Schoeps, Theologie 100.

Zudem wurde der wahre Prophet Jesus auch durch Jakob verheißen (H III 49,1; H II 52,2).

Für die Kerygmen des Petrus ist also Jesus der wahre Prophet (H I 19,1). Welches sind nun die Funktionen des wahren Propheten? "Er ermahnt, allein zu einem Gott zu beten. Weder spricht er selbst von Göttern, noch glaubt er einem andern, der von ihnen redet" (H III 26,3). Er sieht, daß die Heiligkeit des Menschen nicht durch Opfer zu erreichen ist und setzt deshalb dem Opferdienst ein Ende. "Er haßt Opfer, Blutvergießen und Besprengungen; er liebt fromme, reine und heilige Menschen, löscht das Opferfeuer" (H III 26,3). "Er beendet Kriege, predigt Frieden, befiehlt Mäßigung, beseitigt die Sünden, gebietet Heirat, gestattet Enthaltsamkeit und führt alle Menschen zur Frömmigkeit. Er macht barmherzig, gebietet Gerechtigkeit, versiegelt die Vollkommenen, offenbart das Wort der Ruhe" (H III 26,4 f). Als Prophet hat er die Gabe der zuverlässigen Prophezeiung und des Trostes für die Hoffnungen der Zukunft (H III 26,2.5 f). Er offenbart den Menschen die Gnosis. "So bringt er Gnosis statt Irrtum; wie ein Feuerbrand entfacht er Zorn gegen die heimtückische Schlange bei denen, die nüchternen Sinnes sind. Er zieht das Wort, einem Schwert gleich, und tötet die Unwissenheit durch die Gnosis, gleichsam Lebende von den Toten schneidend und trennend" (H XI 19,2). Als Offenbarer der Gnosis hat er den Kampf gegen die Unwissenheit, also gegen das weibliche Prinzip zu kämpfen (H II 15 f; III 22 f). Der

wahre Prophet scheidet zwischen wahren und falschen Perikopen (H XI 19,3), wozu er durch die Gabe der $\pi\rho\acute{o}\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ befähigt ist (H III 15). Er tadelt die Sadduzäer, weil sie das "Wahre der Schriften" nicht kannten und mahnt, auf das "Vernünftige der Schriften" zu achten (H III 50,1 f). Der Prophet belehrt ferner seine Jünger über den Gesetzesweg (H III 19,4 vgl. auch H VIII 10,3; H II 52,3).

Auch die AJ-II-Quelle versteht Jesus als Propheten. Allerdings spielt in dieser Quelle der Begriff des wahren Propheten keine Rolle, sondern Jesus wird als der von Mose verheißene Prophet gesehen (R I 36,2; 39,1; 40,1; 56,2; 57,5). Die Betrachtungsweise Jesu als des von Mose verheißenen Propheten wird zum Kriterium des judenchristlichen Glaubens. In der Diskussion mit den Juden über Jesus geht es um die Frage, "ob dieser der von Mose vorherverkündete Prophet und der ewige Christus sei, denn dies scheint uns, die wir an Jesus glauben, der einzige Unterschied gegenüber den ungläubigen Juden zu sein" (R I 43,1 f). Jesus, der von Mose geweissagte Prophet, hat den Opferdienst abgeschafft und an dessen Stelle die Sündenvergebung durch die Wassertaufe eingesetzt (R I 37,3; 39,1 f). Der von Mose geweissagte Prophet Jesus vollbringt nicht nur Zeichen und Wunder wie Mose (R I 41.58), sondern ist sogar größer als Mose, da er nicht nur Prophet, sondern zugleich der Christus ist (R I 59). Ebenso ist Jesus größer als Johannes (R I 60).

3. Gründe für die ausgeprägte Prophetenchristologie

Der vorausgehende Abschnitt hat gezeigt, daß die judenchristlichen Quellen der Pseudoklementinen eine ausgeprägte Prophetenchristologie kennen. Jesus ist für sie der wahre Prophet oder der von Mose verheißene Prophet. Seine spezifischen Aufgaben sind die Offenbarung und die Belehrung. Warum kam es zu einer solchen ausgeprägten Prophetenchristologie?

Einen ersten Hinweis zur Beantwortung der Frage gibt uns das Einleitungsschreiben zu den Kerygmen des Petrus. In der Epistula Petri, die an den Bischof Jakobus gerichtet und als ein Begleitschreiben zu der gleichzeitig übersandten Schrift der Kerygmen des Petrus bezeichnet ist, ermahnt Petrus den Jakobus eindringlich, seine Schrift keinem Heiden und keinem ungeprüften Juden zu überlassen. "Wenn aber jemand geprüft und als würdig erfunden ist, dann magst du sie ihm in der Weise zu übergeben, wie Mose den Siebzig sein Lehramt übergeben hat. Daher ist auch die Furcht der Vorsicht bis auf den heutigen Tag zu sehen. Denn die Angehörigen seines Volkes bewahren überall dieselbe Richtschnur in ihrem Glauben an den einen Gott und in ihrer Lebensführung, ohne daß die vielsinnigen Schriften sie verleiten können, eine andere Einstellung anzunehmen. Vielmehr versuchen sie, auf Grund der ihnen überlieferten Richtschnur die Widersprüche der Schriften in Einklang zu bringen, wo etwa jemand, der die Über-

lieferung nicht kennt, gegenüber den vieldeutigen Stimmen der Propheten ratlos ist. Deswegen erlauben sie niemandem zu lehren, bevor er nicht gelernt hat, wie die Schriften zu gebrauchen sind. Daher sind bei ihnen ein Gott, ein Gesetz und eine Hoffnung in Geltung" (Ep.P. 1,2-5). Der Begleitbrief zu den Kerygmen des Petrus führt also den Leser schon auf einen wichtigen Punkt ihrer Lehre hin, den Glauben an den einen Gott auf Grund der richtigen Schrifterkenntnis.

Das Problem des richtigen Verständnisses der Schrift wird in den Kerygmen des Petrus dann ausführlich behandelt in der Lehre vom Gesetz und den falschen Perikopen. Das Gesetz wurde nicht von Mose schriftlich niedergeschrieben. "Mose hat das Gesetz Gottes siebzig weisen Männern mündlich übergeben, damit es in ständiger Folge überliefert und verwaltet werde. Nach Mose Tod¹ wurde es jedoch aufgeschrieben, nicht von Mose selbst, sondern durch einen Unbekannten" (H III 47,1). Mose hat das Gesetz nicht schriftlich abgefaßt, weil er voraussah, daß es später unter der Regierung Nebukadnezars durch Feuer zerstört wird (vgl. H III 47,3). "Und weil es in der Zeit nach Mose aufgeschrieben und oftmals vernichtet wurde, ist dadurch Moses Vorherwissen erwiesen; denn er verfaßte es nicht schriftlich, da er den Verlust vorhergesagt hatte. Die aber das Gesetz aufschrieben, sind, da sie die Vernichtung nicht vorausahnten, ihrer Unwissenheit überführt und waren keine Propheten"

¹ Mose konnte gar nicht der Urheber des schriftlichen Gesetzes sein, da das Gesetz selber in Dtn 34,5 f von seinem Tod berichtet (H III 47,2 f).

(H III 47,4). Deshalb ist es verständlich, daß bei dieser schriftlichen Fixierung des Gesetzes auch falsche Perikopen in das Gesetz des Mose eindrangen. "Nachdem der Prophet Mose im Auftrag Gottes siebzig auserwählten (Männern) das Gesetz mit den Erläuterungen übergeben hatte, damit sie die Willigen im Volk zurüsteten, wurde das Gesetz nach kurzer Zeit schriftlich niedergelegt. Dabei drangen einige falsche Perikopen ein. Diese verleumden den alleinigen Gott, der den Himmel, die Erde und alles, was darin ist, geschaffen hat" (H II 38,1). Die falschen Perikopen im schriftlich niedergelegten Gesetz des Mose sind also dadurch gekennzeichnet, daß sie der Lehre vom alleinigen Gott widersprechen¹. Aber nicht nur jene Perikopen, die der Lehre vom alleinigen Gott widersprechen, sind falsche Perikopen, sondern auch jene, die menschliche Verhaltens- und Handlungsweisen auf Gott übertragen. Der Satz "Alles, was gegen Gott gesagt oder geschrieben ist, ist Lüge" (H II 40,1) als Prinzip der Skriptkritik angewandt, führt konsequenterweise zur Eliminierung der Anthropopathien aus der Schrift. So ist z.B. Gott nach Gen 3,22 unwissend und neidisch, weil er Adam nicht vom Baum des Lebens essen läßt. Diese Perikope wird deshalb zu den falschen Perikopen gerechnet (H III 39,3).² H II 43 f werden verschiedene Anthropopathien zusammengefaßt: "Deswegen sei es

¹ So z.B. Gen 3,22: "Adam ist geworden wie einer von uns" (vgl. H XVI 6,2 f). Weitere Beispiele bei Strecker, *Judenchristentum* 174.

² Weitere Beispiele bei Strecker, *Judenchristentum* 172 f.

fern von uns zu glauben, daß der Herr des Alls, welcher Himmel und Erde und alles, was darin ist, geschaffen hat, sich mit andern in der Herrschaft teilt oder daß er lügt (denn wenn er lügt, wer ist dann wahrhaftig?) oder daß er versucht, als ob er unwissend sei (denn wer besitzt dann Vorherwissen?). Wenn er sich bekümmert oder Reue empfindet, wer ist dann vollkommen und unveränderlichen Sinnes? Wenn er eifersüchtig ist, wer genügt dann sich selbst? Wenn er die Herzen verhärtet, wer macht dann Weise?"

Das Gottesbild der Kerygmen des Petrus ist von einem mehr philosophischen oder "rationalistischen"¹ Denken geprägt und stets auf einen strengen Monotheismus bedacht. "Es ist ein Gott, der den Himmel und die Erde und alles, was darin ist, geschaffen hat. Ein andern zu nennen oder zu glauben, ist nicht erlaubt" (H XVI 5,2).

Wie verhält sich nun die Gestalt des wahren Propheten Jesus zu diesem monotheistischen Gottesbild? Sie steht nicht im Gegensatz, sondern im Dienste des einen und einzigen Gottes. "Er ermahnt, allein zu einem Gott zu beten. Weder spricht er selbst von Göttern, noch glaubt er einem andern, der von ihnen redet" (H III 26,3). Vor allem vermag er im Gegensatz zu den Sadduzäern zwischen wahren und falschen Perikopen zu scheiden (vgl. H III 50,1). Wenn jemand "seine Lehre annimmt, so wird er erfahren, welche Teile der Schriften der Wahrheit

¹ Strecker, Judenchristentum 169.

entsprechen und was gefälscht ist" (H III 49,2). "Auch sein Ausspruch: Werdet gute Wechsler¹, bezieht sich auf die echten und unechten Schriftworte. Und indem er sagte: Weswegen versteht ihr nicht das Vernünftige der Schriften?², befestigte er das Verständnis desjenigen, der schon aus eigener Überlegung vorsichtig urteilt" (H III 50,2). Hier wird also Jesus, wenn auch nur formal, die Rolle des rechten Interpreten des schriftlichen Gesetzes zugeschrieben. Im Zusammenhang mit der Lehre von den falschen Perikopen bedeutet das, daß Jesu Gabe der Unterscheidung der Perikopen dem streng monotheistischen Gottesbild dient.

Wenn die Aufgabe des wahren Propheten in den Kerygmen des Petrus in erster Linie in der Verkündigung des Gesetzes gesehen wird, dient Jesus damit ebenfalls dem alleinigen Gott. Schon Adam lehrte die Menschen, "durch welche Handlungen der alleinige und alles beherrschende Gott erfreut wird", und zeigte an, "was jenem gefällt und ein ewiges Gesetz bestimmte" (H VIII 10,3). Dieses ewige Gesetz Gottes hat dann Mose kundgetan und Jesus bestätigt. "Denn solches hieße dem Gesetz Gottes zuwiderhandeln, das durch Mose kundgetan und durch unsern Herrn in seiner ewigen Dauer bestätigt worden ist" (Ep.P. 2,5). Mose und Jesus stehen also in gleicher Weise als Verkündiger des ewigen Gesetzes ganz im Dienste des einen

¹ Vgl. auch Hennecke³ 54.

² Vielleicht ein sonst nicht bezeugtes unkanonisches Herrenwort. Strecker, *Judenchristentum* 134.

und einzigen Gottes, "da zwischen dem Gesetz des Mose und der Verkündigung des wahren Propheten ein sachlicher Gegensatz nicht gesehen ist, vielmehr die Lehre Moses und die Botschaft Jesu identifiziert werden"¹.

Da für die Kerygmen des Petrus die Funktionen Jesu und Mose bezüglich der Verkündigung des Gesetzes die gleichen sind, ermöglichte ihnen gerade die Lehre vom Gestaltwandel des wahren Propheten Jesu Aufgabe zu umschreiben. Der wahre Prophet hat in Mose und in Jesus das richtige und unverfälschte Gesetz verkündet. Jesus löst deshalb in keiner Weise das Gesetz auf (H III 51,2) sondern "er ist der Garant der νόμος γυνώσκεις (H XI 19,3), deren Offenbarung, nachdem die Schriftgelehrten und Pharisäer versagt haben, von neuem notwendig geworden ist (H III 19,1)"². Jesus ist der wahre Prophet, weil er in Kontinuität zu Adam und Mose das unverfälschte ewige Gesetz bestätigt hat (Ep.P. 2,5). Sein Prophetentum ist Kontinuität zu Mose und zum Gesetz, aber nicht Kontinuität zu den at. Schriftpropheten, die in den Kerygmen des Petrus nur mit viel Skepsis betrachtet werden (vgl. Ep.P. 1,4).

In dem streng rationalistisch-monotheistischen Gottesbild und im Versuch, das richtig verstandene at. Gesetz und die Verkündigung des Christus Jesus

1 Strecker, Nachtrag 263.

2 Strecker, Judenchristentum 164.

in eine Synthese zu bringen, sind die Hauptgründe zu sehen, warum die Kerygmen des Petrus Jesus in der Gestalt des wahren Propheten darstellen. Der wahre Prophet Jesus ist in keiner Weise eine Konkurrenz des einen und alleinigen Gottes, sondern steht im Gegenteil als Offenbarer des ewigen Gesetzes ganz im Dienste des einzigen Gottes. Auch für die AJ-II-Quelle ist das monotheistische Gottesbild der Hauptgrund für ihre Prophetenchristologie. Es kommt hinzu, daß sich diese Christologie auf der Weissagung des Mose in Dtn 18,15.18 begründen ließ (vgl. R I 36,2; 39,1; 40,1; 56,2; 57,5) und daß nach der AJ-II-Quelle sich Juden und Christen lediglich in der Anerkennung bzw. Verwerfung Jesu als des verheißenen Propheten und des Christus voneinander unterscheiden (vgl. R I 43,2; 50,5; 59,3; 68,2).

Gegenüber dem vielfältigen christologischen Zeugnis des NT erhebt sich die Frage, ob die ausgeprägte Prophetenchristologie der judenchristlichen Quellen der Pseudoklementinen eine verkürzte heterodoxe Christologie ist? J. Daniélou hält ihre Christologie für "radicalement antitrinitaire; Jésus est seulement un homme élu de Dieu ... un réformateur de la Loi"¹. L. Cerfaux meint, daß die Gestalt des wahren Propheten, "qui convenait très bien pour désigner un Christ qui ne serait jamais bien clairement le Fils de Dieu", durch den Einfluß philosophischer Ideen häretisch geworden ist². L. Goppelt

¹ Daniélou, *Théologie* 75 f.

² Cerfaux, *Prophète* 162.

spricht "von einem Erlöschen des apostolischen Wortes"¹. P. Smulders² betont, daß die Christologie der Kerygmen des Petrus vom Erhöhungsmodell geprägt ist. Er macht aber darauf aufmerksam, daß in der Lehre vom Gestaltwandel des wahren Propheten von Adam bis Jesus das reine Erhöhungsmodell überschritten wird. Jesus ist damit "mehr als ein außerordentlich begnadeter Mensch, in ihm ist die Geist-Weisheit endgültig Gegenwart geworden. Derartige Spekulationen sind offenbar nur vor dem Hintergrund eines Denkens möglich, daß irgendwie eine Identifikation des Menschen Jesu mit dem göttlichen Geist vollzog"³. Noch ausdrücklicher findet sich die Verbindung mit einer Präexistenzchristologie in der AJ-II-Quelle⁴, wo Jesus mit dem ewigen Christus identifiziert wird (R I 43). Deshalb ist Jesus auch größer als Mose und Johannes der Täufer (R I 59-60).

Die Prophetenchristologie der judenchristlichen Quellen der Pseudoklementinen weist darauf hin, daß die Prophetenchristologie der Ergänzung anderer christologischer Aussagen bedarf, damit die Einmaligkeit und Unüberbietbarkeit Jesu deutlich gemacht wird.

1 Goppelt, Christentum 176.

2 Smulders, Judenchristentum 391-399.

3 Smulders, Judenchristentum 395.

4 Smulders, Judenchristentum 395; Strecker, Judenchristentum 234.

VIII

DIE PROPHETENCHRISTOLOGIE UND DER ANSPRUCH JESU

Auf Grund der Verheißung der Schrift von Dtn 18,15, daß Gott Israel einen "Propheten wie Mose" erwecken wird, die im Lichte des Auferstehungsglaubens betrachtet sich im Jesusgeschehen eschatologisch erfüllt hat, bekennt die nt. Prophetenchristologie den erhöhten Kyrios als "den Propheten". Nur wenn die christologischen Aussagen grundsätzlich als Deutungen der Person und des Anspruchs des historischen Jesus zu verstehen sind, können sie beanspruchen, daß Jesus selbst den christologischen Glauben trägt und ermächtigt. Ansonsten ist die Christologie ein Mythologumenon. Eine grundsätzliche "Kontinuität in der Diskontinuität"¹ zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlichen Christuskerygma voraussetzend, muß deshalb zum Abschluß der Untersuchungen über die nt. Prophetenchristologie gefragt werden, welche sachlichen Anhaltspunkte im Leben und Werk des historischen

¹ Käsemann, Thema 117; vgl. Schürmann, Anfänge 39-65; Mußner, Homologese 59-73; Rahner, Grundlinien 25-34; Thüsing, Zugangswege 182-184; Hahn, Methodenprobleme 6-9; Balz, Probleme 113-115; Ernst, Anfänge 81-151. Zur Frage des historischen Jesus vgl. den Forschungsüberblick bei W.G. Kümmel, Jesusforschung 15-46.

Jesus gefunden werden können, die den nachösterlichen Glauben, im erhöhten Kyrios "den Propheten" zu sehen, tragen und ermächtigen.

Daß Jesus sich von Johannes taufen ließ, läßt vermuten, daß Jesus die eschatologischen Anschauungen des Täufers von der hereinbrechenden Gottesherrschaft und von der vorbereitenden Rolle des Bußpredigers und Gerichtspropheten teilte. Wenn Jesus zudem nach seiner Taufe seine eigene Verkündigung begann, dann ist seine Taufe für ihn ein Zeichen seines eigenen Auftrages gewesen, die Herrschaft Gottes anzusagen. Das Wissen um den gewaltsamen Tod des Täufers durch Herodes und der wachsende Widerstand gegen seine eigene Verkündigung mögen Jesus darauf verwiesen haben, seine Sendung als Einsatz für Gott zu sehen, der bis zum Einsatz des eigenen Lebens durchzuhalten ist. Da Jesus mit dem möglichen gewaltsamen Tod vor Augen leben mußte, ist es möglich, daß Jesus das Theologumenon vom gewaltsamen Prophetenschicksal auf sich anwandte und so erkennen konnte, daß sein Todesschicksal mit Gottes Willen zusammenhängt und damit nicht sinnlos ist.

Das Zusammentreffen Jesu mit dem Gerichtspropheten Johannes, Jesu eigene Wirksamkeit und sein Gang nach Jerusalem zeigen aber auch, daß Jesus seine Sendung angesichts der im Wirken des Täufers vorbereiteten eschatologischen Ankunft Gottes noch unmittelbarer als der Täufer mit der Gottesherrschaft verbunden gesehen hat. Sah Jesus schon im

Täufer "mehr als einen Propheten" (Lk 7,26 / Mt 11,9), so betrachtete er um so mehr seine eigene Sendung als die eines Propheten übersteigend. Da Jesus in seiner Gerichts- und Heilsansage und in seinen Zeichenhandlungen seine eigene Initiative und Autorität zum Ausdruck brachte und sie bewußt in den Kontext seiner eigenen Person stellte, wird auch damit hervorgehoben, daß seine Sendung den Auftrag eines Propheten übersteigt. Er lehrte und wirkte "wie einer, der Vollmacht hatte" (Mk 1,27). Jesus sah aber auch in seiner Verkündigung und in seinen Heilstaten die jesajanischen Weissagungen für die messianische Endzeit erfüllt (Lk 7,22 / Mt 11,4 f) und in seinen Dämonenaustreibungen die Herrschaft Gottes angekommen (Lk 11,20 / Mt 12,28). Deshalb konnte er sagen: "Hier ist mehr als Jona" (Lk 11,32 / Mt 12,41) und jene selig preisen, die in ihm sehen, was die Propheten und Könige sehnlichst zu sehen begehrten (Lk 10,23 f / Mt 13,16 f). Er weiß sich in radikaler Nähe zu Gott, den er seinen Vater nennt. Mit Jesus ist die Nähe Gottes in nicht mehr überbietbarer Weise da. Da sie an Jesu Person geknüpft ist, ist sie auch bedeutsam für alle.

Jesu Anspruch, verglichen mit dem Anspruch der Propheten, kann deshalb nur in analoger Weise prophetisch genannt werden. Jesu Anspruch ist absoluter Art. Jesus ist nicht einer der Propheten, sondern "der Prophet" als der absolute Heilbringer, der alle eschatologischen Erwartungen erfüllt und in radikaler Nähe zum Vater steht.

Auch wenn wir nicht wissen, ob Jesus die früh-jüdische Erwartung, daß Gott in der Endzeit Israel den "Propheten wie Mose" als eschatologischen Heilbringer erstehen lassen werde, kannte und auf sich bezog, so deckt sich doch sein Anspruch, der eschatologische Heilbringer zu sein, inhaltlich mit der Erfüllung dieser Erwartung.

Wenn der nachösterliche Glaube den erhöhten Kyrios als "den Propheten" bekannte, so bringt dieser Glaube den Anspruch Jesu zur Geltung. Jesus ist durch seine Nähe zum Vater, die ihm seine besondere Autorität gibt, die absolute unüberbietbare Heils-offenbarung Gottes, er ist "der Prophet", auf den es zu hören gilt (Mk 9,7), um das Leben zu haben (Apg 3,22 f).

STELLENREGISTER

Verzeichnis der nt. Stellen

Mt

1,18	160	13,16 f	60,75,137,176 ff,259
23	160	24-30	66
2,13	44	54-58	160 f
22	44	14,3-12	44
35	102	16,14	106,185,236
3,2	44	17,13	45,236
7-19	39,40	21,1-11	102 ff,236
7	44	21,11	54,89,237
11.14	45	12f.18f	107
16	188	28-43	107
4,1	188	33-43	161 ff
17	44	46	54,89,107
5,3-12	75	23,29-31	60,136 ff,159,177
11 f	130,133 ff,160	32 f	159
7,15	60,65	34-36	74,139 ff,159
22	60,65,76	37-39	74,75 ff,142 ff
8,6	112	24,11.24	60
20	134	26,4	44
21 f	17	6-13	119
34	102	28	45
10,17.23	159	27,51	102
41	60,137,177	28,1	137
11,4 f	259	4	102
6	75		
7-19	40 f,50		
9	52,259		
12 f	39,45,179 ff		
14	45,236,259		
16 f	52		
19	134		
21-24	74		
12,18	188		
25	121		
28	187,188,259		
32	134		
41 f	52,174 ff,259		

Mk

1,1	42,43
2 f	39,42
4	43,45
6	46
9-11	39,50
10	188,236
11	153
12	188,189
14 f	43

Mk

1,22	106,150
27	150,259
33	102
2,7	122,150,238
2,8	121
3,6	152
13-19	82
21-27	188
22	152
31-35	149
4,1.41	150
6,1-6	147 ff
7-13	43
14-29	43,46
14 f	52,105,181 ff
30	43
34-44	82
34	150
35	210
46 f	209
7,24-30	110
37	150
8,4	210
22-26	186
27-30	181,183 ff,235
28	52,105,110,182
31-33	185,236
34-38	187
9,1	177
2-8	100 ff
7	18,89,153,236,260
9-13	43,46,236
24	151
33 f	184
10,17	184
29 f	75
32.46	184
11,1-10	81,102 ff
15-17	81,83 ff
18	150,152
20-25	82
32	44
12,1-12	44,130,152 ff,161 ff
13	152
13,1-2	74
22	60,65,66

14,1	152
3-9	119
22-24	85
53-64	156 ff
15,16-20	158
29-32	158

Lk

1,15-17	41
22	126
32.35	53
68	99,125
76	39,41,42,53
2,11.38	99
43	169
52	125
3,1-20	46 f
7-9	39,40
21 f	165
4,1	189,238
9	172
14	108,189,238
16-30	163 ff
18 f	189
29.31	108
96	125
37.43f	108
5,12-26	108,112
6,8	121
19	125
20-29	75
22 f	130,133 ff
24-26	74
26	64
7,11-17	108 ff,237
16	19,89,128
19-22	112 ff,237,259
23	75
24-35	40 f,50
26	52,259
36-50	116 ff,237
39	89,128
8,46	125
9,1	125

Lk

9,8 183
 9 46
 19 185
 33 101
 47 121
 51.53 170,172
 10,13-15 74
 17-20 75
 21 189,238
 23 f 75,176 ff,259
 11,1 47
 17 121
 20 187,259
 28 75
 31 f 174 ff,259
 47 f 130,136 ff
 49-51 74,76,139 ff
 12,10 134
 12 189
 32 75
 13,17 125
 26 60
 31-33 52,167 ff
 33 13,130,238
 34 f 74 ff,142 ff
 16,16 39,179 ff
 19,1-10 118
 20,9-18 163,167
 22,22 170
 63-65 157
 23,28-30 74
 34 90
 24,1 125,137
 3-8 126
 12 126
 13-35 124 ff
 19 19,89,238
 47 172

Joh

1,1 47
 6-8 48 f
 15 47 ff
 19-28 47,206 f
 21,25 47,191,215,223 ff
 30-34 47,49

1,42 194,198
 45-48 194
 49 211
 2,14 f 86
 2,19.21.24 198
 3,14 198,200
 3,22-30 39,48 f
 4,1-42 173,191 ff,203,238
 19 121,205,223 ff
 44 172
 5,2-9 195
 27 201
 33 49
 6,1-15 207 ff,239
 14 19,116,191,215,223
 20 197
 26 211,214,239
 27-58 214
 27 201
 64 198
 70 195
 7,14-52 214 ff,239
 28 f 198
 40 19,116,191,223 ff
 52 191,223 ff
 8,12 238
 28 197
 48-59 191,221 ff,239
 9,1-41 200 ff,238
 17 191,223 ff
 10,41 49
 11,7-16 195,198
 25 222
 12,1-8 119
 13 211
 34 201
 42 204
 13,1.3. 198
 19 197
 36.38 198
 15,16 195
 16,2 198,204
 17,1 198
 18,4 198
 36 f 212
 20,3-10 126

<u>Apg</u>		<u>1 Kor</u>	
1,1	125,128	3,10	62
3.4	127	9,5	56
8.12	172	12,10	55,67
22	46	12,28	55
2,17-21	57	13,8 f	55
22	125	14	55 f
33	189		
38	97		
3,12-26	89 ff,97,237	<u>Eph</u>	
22	18,125,260	2,19 f	62
4,7.20	125	3,5	62 f
5,31	99	4,11	62 f
7,1-60	94 ff		
22	125,128	<u>1 Thess</u>	
37	18,89,125,237	2,15	130,173
52	125,130,237 f	5,19 f	55
8,1	98,137		
4-13	98	<u>1 Tim</u>	
26-39	127	1,18	58
10,37	125	4,14	58
38	125,165,188 f,238		
11,27-30	58 f	<u>Hebr</u>	
13,1-4	58 f,98	11,13	177
6-12	64	32-40	173
24 f	46	37	161
46	94		
14,3	165	<u>Jak</u>	
15,22.32	58 f	5,10 f	173
17,30	90		
19,4	46	<u>2 Petr</u>	
6	57	2,1	64 f
20,15	167		
24	165,169	<u>1 Joh</u>	
28	58	4,1	65
32	165	4,2 f	67
21,9	57		
10 f	59		
22,15	125		
20	137		
26,26	108,125		
<u>Röm</u>			
3,7-10	173		
11,3	130,173		
12,6	55		

Offb

10,7	61
11,18	61
13,11-17	66
16,16	61
13	66
18,20.24	61
19,20	66
20,10	66
22,9	61

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Die Abkürzungen richten sich nach RGG³.

Außerdem werden folgende Abkürzungen verwendet:

AGAJC	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und Christentums
BibOr	Bibbia e Oriente
BiViCh	Bible et Vie Chrétienne
BU	Biblische Untersuchungen
BuK	Bibel und Kirche
BuL	Bibel und Leben
ChiSt	Chicago Studies
EvQ	Evangelical Quarterly
LuV	Lumen Vitae
QD	Questiones Disputatae
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
RQum	Revue de Qumran
SBM	Stuttgarter Biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
StANT	Studien zum AT und NT
StUNT	Studien zur Umwelt des NT
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigraphibus
VS	La Vie Spirituelle
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum AT und NT

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen (Texte und Übersetzungen):

- Aland K., Synopsis quattuor Evangeliorum, Stuttgart ⁴1967.
- " , Black M., Metzger B.M., Wikgren A., The Greek New Testament, Stuttgart 1966.
- " , Nestle E., Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁵1963.
- Ben-Hayyim Z., The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans 3,2. The Recitation of Prayers and Hymns, Jerusalem 1967.
- Charles R.H., The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. 2 Bde, Oxford ²1963.
- Cohn L., Wendland P., Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Bde 1-7, Berlin 1896-1915.
- Fischer J.A., Die Apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums 1), Darmstadt 1959.
- Frankenberg W., Die syrischen Clementinen mit dem griechischen Paralleltext (TU 48,3), Leipzig 1937.
- Frhr. von Gall A., Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. 5 Bde, Giessen 1914-1918.
- Goldschmidt L., Der Babylonische Talmud mit Einschluß der vollständigen Misnah. 9 Bde, Berlin 1925-1935.
- Guillaumont A., Evangelium nach Thomas, Leiden 1959.
- Haenchen E., Die Botschaft des Thomas-Evangeliums, Berlin 1961.
- Hennecke E., Schneemelcher W., Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 2 Bde, Tübingen ²1959. 1964.
- de Jonge M., Testamenta XII Patriarcharum (PVTG 1), Leiden 1964.

- Kahle P., Die zwölf Marka-Hymnen aus dem "Defter" der samaritanischen Liturgie, in: Opera Minora, Leiden 1956, 186-212.
- Kautzsch E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. 2 Bde, Darmstadt ²1962.
- Kittel R., Biblia Hebraica, Stuttgart ¹³1962.
- Klostermann E., Apocrypha 2. Evangelien (KlT 8), Bonn ²1910.
- Lohse E., Die Texte aus Qumran, hebräisch und deutsch, Darmstadt 1964.
- Macdonald J., Memar Marqah. The Teaching of Marqah (BZAW 84), Berlin 1963.
- Maier J., Die Texte vom Toten Meer. 2 Bde, München 1960.
- Michel O., Bauernfeind O., Flavius Josephus, De Bello Judaico - Der jüdische Krieg. 2 Bde, Darmstadt 1959-1963.
- Niese B., Flavii Josephi Opera I-VI, Berlin 1888-1895.
- Pritchard J.B., Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton ³1969.
- Rahlf's A., Septuaginta. 2 Bde, Stuttgart ⁷1962.
- Rehm B., Die Pseudoklementinen I. Homilien (GCS 42), Berlin ²1969.
- Rehm B., Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung (GCS 51), Berlin 1965.
- Riessler P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Heidelberg ²1966.

Hilfsmittel:

- Bauer W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin ⁵1958.
- Blass F., Debrunner A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹²1965.
- Gesenius W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, unv. Neudr. der 1915 erschienenen 17. Aufl., Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954.

- Hatsch E., Redpath H.A., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament. Bde 1-2 und Suppl., Oxford 1897-1906. Neudr. Graz 1954.
- Köhler L., Baumgartner W., Lexicon in Veteris Testamenti Libros (samt Suppl.), Leiden 1958.
- Kraft H., Clavis Patrum Apostolicorum, Darmstadt 1963.
- Kuhn K.G., Konkordanz zu den Qumrantexten, Göttingen 1960.
- " Nachträge zur "Konkordanz zu den Qumrantexten", in: RQum 4 (1963 163-234.
- Leisegang J., Indices ad Philonis Alexandrini opera (L. Cohn et P. Wendland, Philonis Alexandrini opera quae supersunt) 2 Bde, Berlin 1926-1930.
- Liddel H.G., Scott R., A Greek-English Lexicon, Oxford 1940.
- Lisowsky G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1958.
- Mandelkern S., Veteris Testamenti Concordantiae Hebraice atque Chaldaice, Graz 1955.
- Mayser E., Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. 2 Bde, Berlin 1936-1938.
- Morgenthaler R., Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich 1958.
- Moulton W.F., Geden A.S., A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh 1963.
- Pape W., Griechisch-Deutsches Handwörterbuch. 2 Bde, Braunschweig 1914. Neudr. Graz 1954.
- Preisigke F., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden. 4 Bde, Berlin 1925-1944.
- Schmoller A., Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament, Stuttgart 1953.

Sonstige Literatur:

- Alfaro J., Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester, in: Mysterium Salutis 3,1, Einsiedeln 1970, 649-708.

- Allen E.L., Jesus and Moses in the New Testament, in: ET 67 (1955/56) 104 f.
- Alt A., Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet, in: Alt II, 436-455.
- Amsler S., David, Roi et Messie, Neuchâtel 1963.
- Anderson A.A., The Use of "RUAH" in 1 QS, 1 QH and 1 QM, in: JSS (1962) 293-303.
- Bacht H., Wahres und falsches Prophetentum, in: Bibl 32 (1951) 237-262.
- von Baer H., Der heilige Geist in den Lukasschriften (BWANT 39), Stuttgart 1926.
- Bajard J., La structure de la péricope de Nazareth en Lc., IV, 16-30, in: ETHL 45 (1969) 165-171.
- Baltensweiler H., Die Verklärung Jesu (ATHANT 33), Zürich 1959.
- Balz H.R., Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie (WMANT 25), Neukirchen 1967.
- Bammel E., Judenverfolgung und Naherwartung, in: ZThK 56 (1959) 294-315.
- " , Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mc 12, 1-9) und das jüdische Erbrecht, in: RIDA 6 (1959) 11-17.
- " , The Baptist in Early Christian Tradition, in: NTS 18 (1971/72) 95-128.
- Barr, J., Bibelexegese und moderne Semantik, München 1965.
- Barrett C.K., The Gospel according to St John, London 1955.
- " , The Holy Spirit and the Gospel Tradition, London 1966.
- Barth G., Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium (WMANT 1), Neukirchen 1960, 54-154.
- Barth H., Steck O.H., Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik, Neukirchen 1971.
- Baumgärtel F., πνεῦμα, in: ThW VI, 357-366.

- Beasley - Murray G.R., Jesus and the Spirit, in: *Mélanges*. Hrsg. von A. Descamps, Gembloux 1970, 463-478.
- Becker J., Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen (AGAJC 7), Leiden 1970.
- " , Wunder und Christologie, in: NTS 16 (1970) 130-148.
- Benoit P., L'Enfance de Jean-Baptiste selon Luc I, in: NTS 3 (1956/57) 169-194.
- " , La deuxième visite de Saint Paul à Jérusalem, in: Bibl 40 (1959) 778-792.
- " , Les outrages à Jésus prophète (Mc 14,65 par), in: *Exégèse et Théologie* 3, Paris 1968, 251-269.
- Berger K., Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts, in: NTS 17 (1970/71) 10-40.
- " , Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel, in: NTS 17 (1971/72) 391-425.
- " , Die sog. "Sätze heiligen Rechts" im N.T., in: ThZ 28 (1972) 305-330.
- Betz O., Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte (WUNT 6), Tübingen 1960.
- Betz H.D., Ursprung und Wesen christlichen Glaubens nach der Emmauslegende (Lk 24,13-32), in: ZThK 66 (1969) 7-21.
- Bieler L., ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum, 1 Wien 1935, 2 Wien 1936. Darmstadt 1967.
- Bihler J., Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte (MThS I,16), München 1963.
- Billerbeck P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 4 Bde, München 1922-1928.
- Black M., Messianic Doctrine in the Qumran Scrolls, in: *Studia Patristica* (TU 63), Berlin 1957, 441-495.

- Black M., The Parables as Allegory, in: BJRL 42 (1959/60) 273-288.
- " , An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1967.
- Blank J., Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964.
- Blinzler J., Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium, in: Synoptische Studien, München 1953, 20-50.
- " , Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus, in: Nov Test 2 (1957) 24-49.
- Bloch R., Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition, in: Moses in Schrift und Überlieferung, Düsseldorf 1963, 95-171.
- Boismard M.E., Les traditions johanniques concernant le Baptiste, in: RB 70 (1963) 5-42.
- Boring M.E., How may we identify oracles of Christian prophets in the Synoptic Tradition?, in: JBL 91 (1972) 501-521.
- Bornhäuser K., Studien zum Sondergut des Lukas, Gütersloh 1934.
- Bornkamm G., Glaube und Vernunft bei Paulus, in: Studien zu Antike und Urchristentum, München 1959, 119-137.
- " , Evangelien, formgeschichtlich, in: RGG²II, 749-753.
- " , Formen und Gattungen II, in: RGG³II, 999-1005.
- Bousset W., Die Offenbarung Johannis (Meyer K), Göttingen 1906.
- " , Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. Hrsg. von H. Gressmann (HNT 21), Tübingen 1926.
- Bouwman G., La pécheresse hospitalière (LC, VII, 36-50), in: EThL 45 (1969) 172-179.
- Bowman J., Prophets and Prophecy in Talmud and Midrash, in: EvQ (1950) 107-114. 205-220. 255-275.

- Bowman J., Samaritanische Probleme, Stuttgart 1967.
- Braumann G., Die Schuldner und die Sünderin Luk. VII. 36-50, in: NTS 10 (1963/64) 487-493.
- Braun F.M., L'arrière-fond Judaique du quatrième évangile et la communauté d'alliance, in: RB 62 (1955) 5-44.
- " , Jean le Théologien 2, Paris 1964.
- Braun H., Spätjüdisch-haeretischer und frühchristlicher Radikalismus 1 (BHTh 24), Tübingen 1957.
- " , Qumran und das Neue Testament, 2 Bde, Tübingen 1966.
- Brown R.E., The Messianism of Qumrân, in: CBQ 19 (1957) 53-82.
- " , Parable and Allegory Reconsidered, in: Nov Test 5 (1962) 36-45.
- " , How much did Jesus know?, in: CBQ 29 (1967) 315-345.
- Brox N., Zeuge und Märtyrer (StANT 5), München 1961.
- Bruce F.F., Die Handschriftenfunde vom Toten Meer, München 1957.
- Bultmann R., Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1964.
- " , Das Evangelium des Johannes (Meyer K), Göttingen 1968.
- Burger C., Jesus als Davidsson (FRLANT 98), Göttingen 1970.
- Burrows M., Prophecy and the Prophets at Qumran, in: Essays in honour of J. Muilenburg, New York 1962.
- Buse I., The Cleansing of the Temple in the Synoptics and in John, in: ET 70 (1958/59) 22-24.
- Cadbury H.J., Jesus and the Prophets, in: JR 5 (1925) 607-622.
- Caird G.B., The Transfiguration, in: ET 67 (1955/56) 291-294.

- Frhr. von Campenhausen H., Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen ²1963.
- Carmignac J., Pourquoi Jérémie est-il mentionné en Matthieu 16,14?, in: Tradition und Glaube, Göttingen 1971, 283-298.
- Cerfaux L., Le vrai Prophète des Clémentines, in: RechSR 18 (1928) 143-163.
- " , La Théologie de l'Eglise suivant St. Paul, Paris ²1948.
- Chavasse C., Christ and Moses, in: Theology 54 (1951) 244-250. 289-296.
- Chevallier M.A., L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et l'Nouveau Testament, Paris 1958.
- Christ F., Jesus Sophia (ATHANT 57), Zürich 1970.
- Conzelmann H., Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1963.
- " , Die Mitte der Zeit (BHTh 17), Tübingen ⁵1964.
- " , Der erste Brief an die Korinther (Meyer K), Göttingen 1969.
- Cothenet E., Les prophètes chrétiens dans l'Evangile selon saint Matthieu, in: L'Evangile selon Matthieu, Gembloux 1972, 281-308.
- " , Prophétisme dans le Nouveau Testament, in: SDB VIII, 1222-(a suivre).
- Crenshaw J.L., Prophetic Conflict (BZAW 124), Berlin 1971.
- Cross F.M., The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies, New York 1958.
- Cullmann O., Die neuentdeckten Qumran-Texte und das Judentum der Pseudoklementinen, in: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (BZNW 21), Berlin 1954, 35-51.
- " , Petrus, Zürich ²1960.
- " , Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁴1966.

- Dabeck P., "Siehe, es erschienen Moses und Elias",
in: Bibl 23 (1942) 175-189.
- Daniel C., "Faux Prophètes": Surnom des Esséniens
dans le Sermon sur la Montagne, in:
RQum 7 (1969) 45-80.
- Daniélou J., Le Christ prophète, in: VS 30 (1948)
154-170.
- " , Théologie du Judéo-Christianisme,
Tournai 1958.
- Davies P.E., Jesus and the Role of Prophet, in:
JBL 64 (1945) 241-254.
- " , Did Jesus die as a Martyr-Prophet?, in:
BiR 2 (1957) 19-30.
- Dechent H., Der "Gerechte". Eine Bezeichnung für den
Messias, in: ThStKr 100 (1927) 439-443.
- Delling G., τελειώω , in: ThW VIII, 80-85.
- Delobel J., L'onction par la pécheresse, in: ETHL
42 (1966) 415-475.
- Denis A.M., Introduction aux pseudoépigraphes grècs
d'Ancien Testament (SVTP 1), Leiden 1970.
- Derrett J.D.M., Fresh Light on the Parable of the
Wicked Vinedressers, in: RIDA 10 (1963)
11-41.
- Descamps A., Les Justes et la Justice dans les
évangiles et le christianisme primitif
hormis la doctrine proprement paulinienne,
Louvain-Gembloux 1950.
- Dibelius M., Die urchristliche Überlieferung von
Johannes dem Täufer (FRLANT 15), Göttin-
gen 1911.
- " , Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT
60), Göttingen 1951.
- " , Jungfrauensohn und Krippenkind, in:
Botschaft und Geschichte 1, Tübingen 1953,
1-78.
- " , Formgeschichte des Evangeliums, Tübin-
gen 1966.
- " , Conzelmann H., Die Pastoralbriefe
(HNT 13), Tübingen 1966.

- Dinkler E., Petrusbekenntnis und Satanswort, in: Signum Crucis, Tübingen 1967, 283-312.
- Dodd C.H., Jesus als Lehrer und Prophet, in: Mysterium Christi, Berlin 1931, 67-86.
- " , According to the Scriptures, Cambridge 1952.
- " , The Parables of the Kingdom, London ²1961.
- " , Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963.
- " , The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge ⁸1968.
- Drexler H., Die große Sünderin Lc 7,36-50, in: ZNW 59 (1968) 159-173.
- Driver S.R., Deuteronomy (ICC), Edinburgh ³1965.
- Dupont J., L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes, in: EThL 29 (1953) 289-327.
- " , Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres, in: Sc.Eccl. 12 (1960) 137-173.
- " , L'entrée de Jésus à Jérusalem dans le récit de saint Matthieu, in: LuV 48 (1960) 1-8.
- " , Paulus an die Seelsorger, Düsseldorf 1966.
- Ehrhardt A., The Disciples of Emmaus, in: NTS 10 (1963/64) 182-201.
- Eichholz G., Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen 1971.
- Ellinger K., Das Buch der zwölf Kleinen Propheten 2 (ATD 25), Göttingen ⁶1967.
- Ellis E.E., Midraschartige Züge in den Reden der Apostelgeschichte, in: ZNW 62 (1971) 94-104.
- Eltester W., Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope, in: Jesus. Hrsg. von W. Eltester (BZNW 40), Berlin 1972, 76-147.
- Ernst J., Anfänge der Christologie (SBS 57), Stuttgart 1972.

- Fascher E., ΠΡΟΦΗΤΗΣ . Eine sprach- und religions-
geschichtliche Untersuchung, Giessen 1927.
- Feuillet A., Les perspectives propres à chaque
évangéliste dans le récit de la Trans-
figuration, in: Bibl 39 (1958) 281-301.
- " , Les Ego Eimi christologiques du quatri-
ème Evangile, in: RechSR 54 (1966) 5-22.
212-240.
- Fiedler P., Die Formel "und siehe" im Neuen Testa-
ment (StANT 20), München 1969.
- Finkel A., Jesus' Sermon at Nazareth (Lc 4, 16-30)
in: Abraham unser Vater, Leiden 1963,
106-115.
- Fischel H.A., Jewish Gnosticism in the Fourth Gospel,
in: JBL 65 (1946) 157-174.
- " , Martyr and Prophet, in: JQR 37 (1946/47)
265-280. 363-386.
- Fitzmyer J.A., The Qumran Scrolls, the Ebionites
and their Literature, in: ThSt 16 (1955)
335-372.
- Flender H., Heil und Geschichte in der Theologie des
Lukas, München 1965.
- Fohrer G., Die Gattung der Berichte über symbolische
Handlungen der Propheten, in: Studien zur
alttestamentlichen Prophetie 1949-1965
(BZAW 99), Berlin 1967, 92-122.
- " , Die symbolischen Handlungen der Propheten
(ATHANT 54), Zürich 1968.
- Forster W., Der heilige Geist im Spätjudentum, in:
NTS 8 (1961/62) 117-134.
- Fortna R.T., The Gospel of Signs (Society for NTS,
Mon. Ser. 11), Cambridge 1970.
- Friedrich G., Wer ist Jesus? Die Verkündigung des
vierten Evangelisten, dargestellt an
Joh 4,4-42, Stuttgart 1967.
- " , προφήτης , in: ThW VI, 829-863.
- " , Semasiologie und Lexikologie, in:
ThLZ 94 (1969) 801-816.
- " , Zum Problem der Semantik, in: KuD
16 (1970) 41-57.

- Fuller R.H., *Interpreting the Miracles*, London 1966.
- George A., *La prédication inaugurale de Jésus dans la Synagogue de Nazareth (Luc 4,16-30)*, in: *BiViChr* 59 (1964) 17-29.
- Georgi D., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief (WMANT 11)*, Neukirchen 1964.
- Gibbs J.M., *Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title "Son of David"*, in: *NTS* 10 (1963/64) 446-464.
- Giblet J., *Prophétisme et attente d'un Messie Prophète dans l'Ancien Judaïsme*, in: *L'attente du Messie*, Bruges 1958, 85-130.
- Gils F., *Jésus Prophète d'après les Evangiles Synoptiques (Orientalia et Biblica Lovanensia 2)*, Louvain 1957.
- Glasson T.F., *Moses in the Fourth Gospel*, London 1963.
- Gnilka J., *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im NT*, in: *RQum* 2 (1959/60) 395-426.
- " , *Der Epheserbrief (HThK 10,2)*, Freiburg 1971.
- " , *Das Kirchenmodell des Epheserbriefes*, in: *BZNF* 15 (1971) 161-184.
- " , *Das Martyrium Johannes' des Täufers (Mk 6,17-29)*, in: *Orientierung*, Hrsg. von P. Hoffmann, Freiburg 1972.
- " , *Der Hymnus des Zacharia*, in: *BZNF* 6 (1962) 215-238.
- Goppelt L., *Typus (BFChTh 2,43)*, Gütersloh 1939.
- " , *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954.
- Grässer E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (BZNW 22)*, Berlin 1957.
- " , *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart*, in: *ThRNF* 26 (1960) 93-167.
- " , *Jesus in Nazareth (Mc 6,1-6a)*, in: *Jesus*. Hrsg. von W. Eltester (BZNW 40), Berlin 1972, 1-37.

- Greeven H., Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus, in: ZNW 44 (1952/53) 1-43.
- Gross H., Der Glaube an Mose nach Exodus 4.14.19, in: Wort. Hrsg. von H.J.Stoebe (ATHANT 59), Zürich 1970, 57-65.
- Grundmann W., Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Berlin 1968.
- " , Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Berlin 1968.
- " , Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Berlin ²1961.
- Güttgemanns E., Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums (BEvTh 54), München 1970.
- Guy H.A., New Testament Prophecy, London 1947.
- Haenchen E., Matthäus 23, in: ZThK 48 (1951) 38-63.
- " , Johanneische Probleme, in: ZThK 56 (1959) 19-54.
- " , Die Apostelgeschichte (Meyer K), Göttingen ¹³1961.
- " , Die Komposition von Mk 8,27-9,1 und Par, in: Nov Test 6 (1963) 81-109.
- " , Der Weg Jesu, Berlin 1966.
- " , Historie und Verkündigung bei Markus und Lukas, in: Bibel, Tübingen 1968, 156-181.
- Hahn F., Christologische Hoheitstitel (FRLANT 83), Göttingen ³1966.
- " , Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments, in: VF BhEvTh 15 (1970).
- " , Die Sendschreiben der Johannesapokalypse, in: Tradition und Glaube, Göttingen 1971, 357-394.
- Hamilton N.Q., Temple Cleansing and Temple Bank, in: JBL 83 (1964) 365-372.
- von Harnack A., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1, Leipzig ³1915.
- Hauck F., Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1934.

- Hebert A.G., *The Throne of David*, London ⁷1956.
- Hengel M., *Nachfolge und Charisma* (BZNW 34), Berlin 1968.
- " , *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen 1968.
- " , *Das Gleichnis von den Weingärtnern* Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse, in: ZNW 59 (1968) 1-39.
- " , *Die Ursprünge der christlichen Mission*, in: NTS 18 (1971/72) 15-38.
- Higgins A.J.B., *Jesus as Prophet*, in: ET 57 (1945/46) 292-294.
- " , *The Priestly Messiah*, in: NTS 13 (1966/67) 211-239.
- Hill D., *Greek words and Hebrew meanings* (Society for NTS Mon.Ser. 5), Cambridge 1967.
- " , *Prophecy and prophets in the Revelation of St John*, in: NTS 18 (1971/72) 401-418.
- Hirsch E., *Frühgeschichte des Evangeliums 2. Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus*, Tübingen 1941.
- Hoffmann H.W., *Form -Funktion - Intention*, in: ZAW 82 (1970) 341-346.
- Hoffmann P., *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA NR 8), Münster 1972.
- Holtz T., *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (TU 104), Berlin 1968.
- " , *Das Kennzeichen des Geistes* (1 Kor 12,1-3), in: NTS 18 (1971/72) 365-376.
- Horstmann M., *Studien zur markinischen Christologie* (NTA NF 6), Münster 1969.
- Hossfeld F.L., Meyer I., *Prophet gegen Prophet*, Fribourg 1973.
- Humbert A., *Essai d'une théologie du scandale dans les Synoptiques*, in: Bibl 35 (1964) 1-28.
- Irmscher J., *Die Pseudoklementinen*, in: *Neutestamentliche Apokryphen 2*, Tübingen ³1964, 373-375.
- Jeremias G., *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (StUNT 2), Göttingen 1963.

- Jeremias J., Golgotha, Leipzig 1926.
- " , Heiligengräber in Jesu Umwelt, Göttingen 1958.
- " , Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ⁶1962.
- " , γωνία , in: ThW I, 792 f.
- " , ἡλ(ε)ίας , in: ThW II, 930-943.
- " , Ἰωνᾶς , in: ThW III, 410-413.
- " , Μωυσῆς , in: ThW IV, 852-878.
- van Jersel B.M.F., "Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten (Suppl. Nov.Test 3), Leiden ²1964.
- de Jonge M., The Testaments of the Twelve Patriarchs, Assen 1953.
- " , The Use of the Word "Anointed" in the Time of Jesus, in: Nov Test 8 (1966) 132-148.
- Jülicher A., Die Gleichnisreden Jesu 2, Tübingen ²1910.
- Kaiser O., Die alttestamentliche Exegese, in: Einführung in die exegetischen Methoden, München 1969, 9-36.
- Kahlefeld H., Die Gestalt des Täufers in den Evangelien, in: BuK 25 (1970) 20-23.
- Käsemann E., Das Problem des historischen Jesus, in: Besinnungen 1, Göttingen ³1968.
- " , Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament, in: Besinnungen 2, Göttingen ³1968, 69-82.
- " , Die Anfänge christlicher Theologie, in: Besinnungen 2, Göttingen ³1968, 82-104.
- " , Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: Besinnungen 2, Göttingen 1964, 105-131.
- Kayser W., Das sprachliche Kunstwerk, Bern ³1954.
- McKeating H., The Prophet Jesus, in: ET 73 (1961/62) 4-7. 50-53.
- Kertelge K., Die Wunder Jesu im Markusevangelium (StANT 23), München 1970.
- " , Gemeinde und Amt im Neuen Testament, München 1972.

- Kessler H., Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, Düsseldorf 1970.
- Kippenberg H.G., Garizim und Synagoge, Berlin 1971.
- Klauck H.J., Das Gleichnis vom Mord im Weinberg, in: BuL 11 (1970) 118-145.
- Klijn A.F.J., Stephen's Speech - Acts 7,2-53, in: NTS (1957/58) 25-31.
- Klostermann E., Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1926.
- " , Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 1929.
- Knox J., The "Prophet" in the New Testament Christology, in: Lux in Lumine, Oxford 1966.
- Knox W.L., The Sources of the Synoptic Gospels 2, Cambridge 1957.
- Koch K., Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibel-exegese, Neukirchen 1967.
- " , Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 1970.
- Koch R., Geist und Messias, Wien 1950.
- Kraeling C.H., John the Baptist, New York 1953.
- Kraft H., Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, in: ThZ 11 (1955) 249-271.
- Krämer H., προφήτης, in: ThW VI, 783-795.
- Kräinkel E., Jesus der Knecht Gottes (BU 8), Regensburg 1972.
- Kraus H.J., Prophetie in der Krise (BSt 43), Neukirchen 1964.
- Kronasser H., Handbuch der Semasiologie, Heidelberg 1968.
- Kuhl J., Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium, St. Augustin 1967.
- Kuhn H.W., Die beiden Messias in den Qumrantexten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur, in: ZAW 70 (1958) 200-208.
- " , Enderwartung und gegenwärtiges Heil (StUNT 4), Göttingen 1966.

- Kuhn K.G., Die beiden Messias Arons und Israels, in: NTS 1 (1954/55) 168-179.
- Kümmel W.G., Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark 12,1-9), in: Aux sources de la tradition chrétienne, Paris 1950, 120-131.
- " , Verheißung und Erfüllung (ATHANT 6), Zürich ²1956.
- " , Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Matthäus 23,13-36), in: Antijudaismus. Hrsg. von W.P.Eckert, München 1967, 135-147.
- " , Jesusforschung seit 1950, in: ThR 31 (1966) 15-46.
- " , "Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes" - Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukas-schriften, in: Verborum Veritas, Wuppertal 1970, 89-102.
- Lampe G.W., The Lucan Portrait of Christ, in: NTS 2 (1955/56) 160-175.
- Lampe G.W.H., The Holy Spirit in the Writings of St. Luke, in: Studies. Hrsg. von D.E. Nineham, Oxford ³1967, 159-200.
- Laurentin R., Structure et théologie de Luc I-II, Paris 1957.
- Lehmann K., Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (QD 38), Freiburg 1968.
- Léon-Dufour X., La parabole des vigneronns homicides, in: Sc Ecl 17 (1965) 365-396.
- Lentzen-Deis F., Die Taufe Jesu nach den Synoptikern (Frankfurter Theologische Studien 4), Frankfurt 1970.
- Lemaire A., Les ministères aux origines de l'église (Lectio divina 68) Paris 1971.
- Leroy H., Rätsel und Mißverständnis (BBB 30), Bonn 1968.
- Lietzmann H., Kümmel W.G., An die Korinther I/II (HNT 9), Tübingen ⁴1949.
- Linnemann E., Gleichnisse Jesu, Göttingen ⁵1969.
- Lohmeyer E., Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Tübingen ²1953.

- Lohmeyer E., Von Baum und Frucht, in: Urchristliche Mystik, Darmstadt ²1958, 1956, 31-56.
- " , Das Evangelium des Matthäus. Hrsg. von W. Schmauch (Meyer K), Göttingen ⁴1967.
- " , Das Evangelium des Markus (Meyer K), Göttingen ¹⁷1967.
- Lohse E., Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, Göttingen 1951.
- " , Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes, in: EvTh 13 (1953) 422-436.
- " , Der König aus Davids Geschlechts, in: Abraham unser Vater, Leiden 1963, 337-345.
- Lövestam E., Wunder und Symbolhandlung, in: KuD 8 (1962) 124-135.
- Lührmann D., Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), Neukirchen 1969.
- Luz U., Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie, in: ZNW 56 (1965) 9-30.
- Macdonald J., The Theology of the Samaritans, London 1964.
- Manson T.W., Martyrs and Martyrdom, in: BJRL 39 (1956/57) 463-484.
- Martyn J.L., History and Theology in the Fourth Gospel, New York 1968.
- Marxsen W., Der Exangelist Markus (FRLANT 67), Göttingen ²1959.
- Massingberd-Ford I., Can we exclude Samaritan Influence from Qumran, in: RQum 6 (1967) 109-129.
- Masson Ch., La transfiguration de Jésus, in: RThPh 13 (1964) 1-14.
- Meeks W.A., The Prophet-King (Suppl. Nov Test 14), Leiden 1967.
- Mehlmann J., Propheta a Moyse promissus in Jo 7,52 citatus, in: VD 44 (1966) 79-88.
- Ménard J.E., PAIS THEOU as Messianic Title in the Book of Acts, in: CBQ 19 (1957) 83-92.

- Mendner S., Die Tempelreinigung, in: ZNW 47 (1956) 93-112.
- Merendino R.P., Das deuteronomische Gesetz (BBB 31), Bonn 1969.
- Meyer E., Ursprung und Anfänge des Christentums 1, Stuttgart 1921.
- Meyer R., Der Prophet aus Galiläa, Darmstadt ²1970.
- " , προφήτης , in: ThW VI, 813-828.
- Michel O., Prophet und Märtyrer (BFChTh 37.2), Gütersloh 1932.
- " , Spätjüdisches Prophetentum, in: Studien. Hrsg. vom W. Eltester (BZNW 21), Berlin 1954, 60-66.
- Minette de Tillesse G., Le secret messianique dans l'Evangile de Marc (Lectio Divina 47), Paris 1968.
- Molin G., Eljahu, in: Judaica 8 (1952) 82-86.
- Moore G.F., Judaism in the first Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim 1, Cambridge ¹⁰1966.
- Moule C.F.C., A Note on "Under the Fig Tree" in John 1, 48.50, in: JThSt 5 (1954) 210 f.
- Müller H.P., Die Verklärung Jesu, in: ZNW 51 (1960) 56-64.
- Mußner F., Der nicht erkannte Kairos, in: Bibl 40 (1959) 599-612.
- " , "In den letzten Tagen" (Apg 2,17a), in: BZ NF 5 (1961) 263-265.
- " , Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (QD 28), Freiburg 1965.
- " , Die bösen Winzer nach Matthäus 21,33-46, in: Antijudaismus. Hrsg. von W.P. Eckert, München 1967, 129-134.
- " , Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte, in: Praesentia Salutis, Düsseldorf 1967, 223-234.
- " , Christus das All und die Kirche (TThS 5), Trier ²1968.

- Mußner F., Wege zum Selbstbewußtsein Jesu, in:
BZNF 12 (1968) 159-172.
- " , Christologische Homologese und evangelische
Vita Jesu, in: Frühgeschichte (QD 51),
Freiburg 1970, 59-73.
- Nauck W., Freude im Leiden, in: ZNW 46 (1956) 68-80.
- Neugebauer F., Geistsprüche und Jesuslogien, in:
ZNW 53 (1962) 218-228.
- Nicol W., The Semeia in the Fourth Gospel (Suppl.
Nov Test 32), Leiden 1972.
- Nikolainen A.T., Über die theologische Eigenart der
Offenbarung des Johannes, in: ThLZ 93
(1968) 161-170.
- Nötscher F., Heiligkeit in den Qumranschriften, in:
RQum 2 (1959/60) 163-181. 315-344.
- van Nuland I., Sémantique et théologie biblique, in:
Bijdragen 30 (1969) 140-153.
- Odeberg H., The Fourth Gospel, Uppsala 1929.
- O'Grady J.F., Jesus as Prophet: The Problem of his
Knowledge, in: ChicSt 9 (1970) 243-250.
- Osswald E., Falsche Prophetie im Alten Testament,
Tübingen 1962.
- Otto R., Reich Gottes und Menschensohn, München 1934.
- Παναγοπούλου 'Ι., 'Ο Προφήτης ἀπὸ Ναζαρέτ, 'Αθήναι 1973.
- Patsch H., Die Prophetie des Agabus, in: ThZ 28 (1972)
228-232.
- " , Der Einzug in Jerusalem, in: ZThK 68 (1971)
1-26.
- Penna A., Mosé "Profeta" e più che profeta, in:
Bib Or 12 (1970) 145-152.
- Percy E., Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe,
Lund 1946.
- " , Die Botschaft Jesu, Lund 1953.
- Perlitt L., Mose als Prophet, in: EvTh 31 (1971)
588-608.

- Pesch R., Die Vision des Stephanus (SBS 12), Stuttgart 1966.
- " , Naherwartungen, Düsseldorf 1968.
- " , Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum (Mk 1,21-34.35-39), in: BuL 9 (1968) 114-128. 177-195. 261-277.
- " , Anfang des Evangeliums Jesu Christi, in: Zeit Jesu. Hrsg. von G. Bornkamm, Freiburg 1970, 108-144.
- Peterson E., La Λειτουργία des prophètes et des didascales à Antioche, in: RechSR 36 (1949) 577-579.
- Pfammatter J., Die Kirche als Bau (An Greg 110), Rom 1960.
- Plöger O., Prophetisches Erbe in den Sekten des frühen Judentums, in: ThLZ 79 (1954) 291-296.
- " , Theokratie und Eschatologie (WMANT 2), Neukirchen ²1962.
- Plümacher E., Lukas als hellenistischer Schriftsteller (StUNT 9), Göttingen 1972.
- Polag A.P., Die Christologie der Logienquelle (Diss.) Trier 1968.
- de la Potterie I., L'onction du Christ, in: NRTh 80 (1958) 225-252.
- Quell G., Wahre und falsche Propheten, Gütersloh 1952.
- von Rad G., Theologie des Alten Testaments 2, München ²1968.
- " , Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen ²1968.
- Rahner K., Grundlinien einer systematischen Christologie, in: Christologie (QD 55), Freiburg 1972, 17-78.
- Reiling J., The Use of ΨΕΥΔΟΠΡΟΦΗΤΗΣ in the Septuagint, Philo and Josephus, in: Nov Test 13 (1971) 147-156.
- Reitzenstein R., Die hellenistischen Mysterienreligionen, Darmstadt 1966 = ²1927.

- Rengstorff K.H., Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 1962.
- Replow K.G., Markus - Lehrer der Gemeinde (SBM 9), Stuttgart 1969.
- Rese M., Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas, Gütersloh 1969.
- Richter G., "Bist du Elias?" (Joh 1,21), in BZNF 6 (1962) 79-92. 238-256; 7 (1963) 63-80.
- Richter W., Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1970.
- Riedlinger H., Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi (QD 32), Freiburg 1966.
- Riesenfeld H., Jésus transfiguré (ASNU 16), Lund 1947.
- " , Jesus als Prophet, in: Spiritus et Veritas, Eutin 1953, 135-148.
- Robinson J.A.T., Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection, in: NTS 4 (1957/58) 263-281.
- Robinson J.M., Das Geschichtsverständnis des Markus-evangeliums (AThANT 30), Zürich 1956.
- Rodd C.S., Spirit or Finger, in: ET 72 (1960/61) 157 f.
- Rohde J., Die redaktionsgeschichtliche Methode, Hamburg 1966.
- Roloff J., Apostolat - Verkündigung - Kirche, Gütersloh 1965.
- Rössler D., Gesetz und Geschichte (WMANT 3), Neukirchen 1962.
- Rost L., Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudoepigraphen, Heidelberg 1971.
- Roth C., The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV, 21, in: Nov Test 4 (1960) 174-181.
- Rousseau F., L'Apocalypse et le milieu prophétique du Nouveau Testament, Tournai 1971.

- Rowley H.H., Apokalyptik, Einsiedeln ³1965.
- Ruckstuhl E., Die Literarische Einheit des Johannes-evangeliums (Studia Friburgensia NF 3), Fribourg 1951.
- " , Das Johannesevangelium und die Gnosis, in: Neues Testament und Geschichte, Zürich 1972.
- " , Die johanneische Menschensohnforschung 1957-1969, in: Theologische Berichte 1, Einsiedeln 1972, 171-284.
- Ruppert L., Jesus als der leidende Gerechte? (SBS 59), Stuttgart 1972.
- Satake A., Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse (WMANT 21), Neukirchen 1966.
- van Segbroeck F., Jésus rejeté par sa patrie (Mt 13,54-58), in: Bibl 49 (1968) 167-198.
- Sellin E., Fohrer G., Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ¹¹1969.
- Simon M., St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church (The Haskell Lectures 1956), London 1958.
- Sjöberg E., πνεῦμα , in: ThW VI, 373-387.
- Smulders P., Das Judenchristentum, in: Mysterium Salutis 3,1, Einsiedeln 1970, 391-399.
- Suhl A., Der Davidsohn im Matthäus-Evangelium, in: ZNW 59 (1968) 57-81.
- Surkau H.W., Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit (FRLANT 54), Göttingen 1938.
- Schäfer P., Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur (StANT 28), München 1972.
- Scharlemann M.H., Stephen: A Singular Saint (AnBibl 34), Rom 1968.
- Scheeben M.J., Handbuch der katholischen Dogmatik 5,2, Freiburg ²1954.
- Schelkle K.H., Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (HThK 13,2), Freiburg 1961.
- Schille G., Das vorsynoptische Judenchristentum, Stuttgart 1970.

Schlatter A., Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1948.

Schlier H., ⁴Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1963.

" , Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium, in: Besinnung, Freiburg 1964, 279-293.

Schmaus M., Ämter Christi, in: LThK²I, 457-459.

Schmid J., Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg ²1956.

" , Das Evangelium nach Markus, Regensburg ³1963.

" , Das Evangelium nach Lukas, Regensburg ⁴1960.

Schmid L., Die Komposition der Samaria-Szene, Joh 4,1-42, in: ZNW 28 (1929) 148-158.

Schmidt J.M., Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen 1969.

Schmidt K.L., Der Rahmen der Geschichte Jesu, Darmstadt ²1969.

Schmithals W., Die Gnosis in Korinth (FRLANT 66), Göttingen 1956.

" , Das kirchliche Apostelamt (FRLANT), Göttingen 1961.

Schnackenburg R., Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg 1959.

" , Die Erwartung des "Propheten" nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten, in: Studia Evangelica (TU 73), Berlin 1959, 622-639.

" , Die Messiasfrage im Johannesevangelium, in: Neutestamentliche Aufsätze, Regensburg 1963, 240-264.

" , Der Menschensohn im Johannesevangelium, in: NTS 11 (1964/65) 123-137.

- Schnackenburg R., Die Johannesbriefe (HThK 13,3),
Freiburg ²1963.
- " , Das Johannesevangelium I (HThK 4),
Freiburg ²1967.
- " , Das Johannesevangelium II (HThK 4),
Freiburg 1971.
- " , Lukas als Zeuge verschiedener
Gemeindestrukturen, in: BuL 12 (1971)
232-247.
- " ², Formgeschichtliche Methode, in:
LThK² IV, 211-213.
- Schneider G., Verleugnung, Verspottung und Verhör
Jesu nach Lukas 22,54-71 (StANT 22),
München 1969.
- " , Zur Vorgeschichte des christologischen
Prädikats "Sohn Davids", in: TrThZ 80
(1971) 247-253.
- Schneider J., Zur Analyse des lukanischen Reisebe-
richtes, in: Synoptische Studien, Mün-
chen 1953, 207-229.
- Schnider F., Stenger W., Johannes und die Synopti-
ker, München 1971.
- " , Beobachtungen zur Struk-
tur der Emmausperikope (Lk 24,13-35), in:
BZNF 16 (1972) 94-114.
- " , Die Kirche als Bau und die
Erbauung der Kirche, in: Concilium 8
(1972) 714-720.
- Schniewind J., Das Evangelium nach Matthäus (ATD 2),
Göttingen 1964.
- Schoeps H.J., Theologie und Geschichte des Juden-
christentums, Tübingen 1949.
- " , Die jüdischen Prophetenmorde, in:
Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen
1950, 126-143.
- " , Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis,
Tübingen 1956.
- Schrage W., Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur
synoptischen Tradition und zu den kopti-
schen Evangelienübersetzungen (BZNW 29),
Berlin 1964.

- Schreiner J., Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik, München 1969.
- Schrenk G., βίβλος, in: ThW I, 608-613.
- Schubert K., Die Messiaslehre von Chirbet Qumran, in: BZNF 1 (1957) 177-197.
- " , Die Gemeinde vom Toten Meer, München 1958.
- Schubert P., The Structure and Significance of Luke 24, in: Studien. Hrsg. von W. Eltester (BZNW 21), Berlin 1954, 165-186.
- Schulz S., Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, Göttingen 1957.
- " , Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972.
- Schürmann H., Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, in: Untersuchungen, Düsseldorf 1968, 39-65.
- " , Die Warnung des Lukas vor der Falschlehre in der 'Predigt am Berge' Lk 6,20-49, in: Untersuchungen, Düsseldorf 1968, 290-309.
- " , Das Testament des Paulus für die Kirche. Apg 20,18-35, in: Untersuchungen, Düsseldorf 1968, 310-340.
- " , Das Lukasevangelium I (HThK 3), Freiburg 1969.
- " , Zur Traditionsgeschichte der Nazareth-Perikope Lk 4,16-30, in: Mélanges. Hrsg. von A. Descamps, Gembloux 1970, 187-205.
- " , Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?, in: Orientierung. Hrsg. von P. Hoffmann, Freiburg 1973, 325-364.
- " , Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen, in: BuL 11 (1970) 29-41. 73-78.
- Schütz R., Johannes der Täufer (ATHANT 50), Zürich 1967.

- Schweitzer A., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁶1954.
- Schweizer E., Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (ATHANT 35), Zürich ²1962.
- " , EGO EIMI (FRLANT 56), Göttingen ²1965.
- " , Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen 1967.
- " , Observance of the Law and charismatic Activity in Matthew, in: NTS 16 (1970/71) 213-230.
- " , πνεῦμα , in: ThW VI, 387-453.
- Staerk W., Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (Soter 2), Stuttgart 1938.
- Stählin G., Die Gleichnishandlungen Jesu, in: Kosmos und Ekklesia, Kassel 1953, 9-22.
- " , σκάνδαλον , in: ThW VII, 338-358.
- Starcky J., Les quatre étapes du messianisme à Qumrân, in: RB 70 (1963) 481-505.
- Steck O.H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMANT 23), Neukirchen 1967.
- Stendahl K., The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament, Uppsala ²1967.
- Strathmann H., Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen ¹⁰1963.
- Strecker G., Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen (TU 70), Berlin 1958.
- " , Der Weg der Gerechtigkeit (FRLANT 82), Göttingen 1962.
- " , Die Kerygmata Petrou, in: Neutestamentliche Apokryphen 2, Tübingen ²1964, 63-69.
- " , Nachtrag zu W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (BHTh 10), Tübingen ²1964, 243-306.
- Strobel A., Kerygma und Apokalyptik, Göttingen 1967.
- " , Die Ausrufung Jubeljahres in der Nazarethpredigt Jesu; zur apokalyptischen Tradition Lc 4,16-30, in: Jesus. Hrsg. von W. Eltester (BZNW 40), Berlin 1972, 38-50.

- Tannehill R.C., The Mission of Jesus according to Luke in IV 16-30, in: Jesus. Hrsg. von W. Eltester (BZNW 40), Berlin 1972, 51-75.
- Taylor V., The Names of Jesus, London ⁴1962.
- Teeple H.M., The Mosaic Eschatological Prophet (JBL Mon.Ser.10), Philadelphia 1957.
- Thrall M.E., Greek particles in the New Testament, Leiden 1962.
- Thomas J., The Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. - 300 ap. J.-C.), Gembloux 1935.
- Thüsing W., Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie (SBS 42), Stuttgart 1969.
- " , Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie (QD 55), Freiburg 1972, 79-305.
- Thyen H., Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie (FRLANT 65), Göttingen 1955.
- Tödt H.E., Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1959.
- Trilling W., Die Täufertradition bei Matthäus, in: BZNW 3 (1959) 271-289.
- " , Der Einzug in Jerusalem Mt 21, 7-17, in: Neutestamentliche Aufsätze, Regensburg 1963, 303-309.
- " , Das wahre Israel (StANT 10), München ³1964.
- van Unnik W.C., Jesus the Christ, in: NTS 8 (1961/62) 101-116.
- Vermès G., Die Gestalt des Moses an der Wende der beiden Testamente, in: Moses in Schrift und Überlieferung, Düsseldorf 1963, 61-93.
- Via D.O., Die Gleichnisse Jesu (BEvTh 57), München 1970.
- Vielhauer Ph., Das Benediktus des Zacharias (Lk 1,68-79), in: ZThK 49 (1952) 255-272.

- Vielhauer Ph., Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns, in: Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), München 1965, 141-198.
- " , Propheten, in: RGG³V, 633 f.
- Vögtle A., Der Spruch vom Jonaszeichen, in: Synoptische Studien, München 1953, 230-277.
- " , Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition von Mt 16,13-23 Par, in: BZNF 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103.
- " , Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, in: Gott in Welt 1, Freiburg 1964, 608-667.
- " , Wunder und Wort in urchristlicher Glaubenswerbung (Mt 11,2-5 / Lk 7,18-23), in: Evangelium, Düsseldorf 1971, 219-242.
- Volz P., Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934.
- Voss G., Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (Studia Neotestamentica 2), Paris 1965.
- Wellhausen J., Das Evangelium Lucae, Berlin 1904.
- Westermann C., Grundformen prophetischer Rede (BEvTh 31), München 1964.
- Wetter G.P., Der Sohn Gottes, Göttingen 1916.
- Wieder N., The 'Law-Interpreter' of the Sect of the Dead Sea Scrolls: The Second Moses, in: JJS 4 (1953) 158-175.
- Wilckens U., Die Missionsreden der Apostelgeschichte (WMANT 5), Neukirchen 1961.
- Wilckens U., σοφία, in: ThW VII, 497-529.
- Wilckens U., Vergebung für die Sünderin (Lk 7,36-50), in: Orientierung. Hrsg. von P. Hoffmann, Freiburg 1973, 394-424.
- Wilckens W., Evangelist und Tradition im Johannes-evangelium, in: ThZ 16 (1960) 81-90.
- Windisch H., Jesus und der Geist nach synoptischer Überlieferung, in: Studies in Early Christianity, New York 1928.

- Windisch H., Paulus und Christus (UNT 24), Leipzig 1934.
- Wink W., John the Baptist in the Gospel Tradition (Society for NTS Mon.Ser. 7), Cambridge 1968.
- Wolff H.W., Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche, in: ZAW 52 (1934) 1-22.
- " , Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, in: Studien (ThB 22), München 1964, 206-231.
- " , Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BK 14,2), Neukirchen 1969.
- van der Woude A.S., Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran (Assen 1957).
- Wrede W., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1963.
- Young F.W., Jesus the Prophet: A Re-examination, in: JBL 68 (1949) 285-299.
- Zimmerli W., Ezechiel (BK 13,1), Neukirchen 1969.
- Zimmermann H., Das absolute 'Εγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel, in: BZNF 4 (1960) 54-69. 266-276.
- Zimmermann H., Neutestamentliche Methodenlehre, Stuttgart 1967.
- Zimmermann H., Formen und Gattungen im Neuen Testament, in: Einführung. Hrsg. von J. Schreiner, Würzburg 1971, 232-260.